Die verwirklichte Demokratie

Die Lehren der Antike

Von

Hans Bogner



Hanseatische Verlagsanstalt

Hamburg / Berlin / Leipzig

Den Einband zeichnete Ernst Schkopp, Schweidnitz

Gedruckt in der Hanseatischen Verlagsanstalt A.-G., Hamburg und Wandsbek
Printed in Germany

Einleitung.

Wie steht es mit der Demokratie, ihrem Wesen, ihrer Berechtigung? Diese Frage ist heute so brennend, daß sie uns schon fast verbrennt.

So verschieden das Gesicht der Demokratie bei ihrem Auftreten in verschiedenen Zeitaltern auch gewesen sein mag, ihre Grundzüge müssen die gleichen sein, wo Demokratie entsteht und mit ihr Ernst gemacht wird. Und es gibt einen geschichtlichen Abschnitt, wo dies ihr eigentliches, immer gleiches und unveränderliches Wesen so rein und folgerichtig ausgedrückt und verwirklicht wurde wie nie mehr in der Weltgeschichte; das geschah im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. in den griechischen Gemeindestaaten. Die kleinen, übersichtlichen Verhältnisse, dazu die für uns erstaunliche Aufrichtigkeit der Griechen erlauben einen klaren Einblick in die Art der Demokratie. Das Dauernde im Wechsel, die ewigen Grundzüge treten hier ans Licht, so deutlich wie sonst nirgends.

„Für das bloße Anhören mag das Fehlen alles Sagenhaften bei meiner Schilderung weniger vergnüglich wirken; es wird genug sein, wenn solche Leser mein Werk für nützlich erkennen, die wünschen, *die Wahrheit zu erfahren über das, was geschehen ist und nach dem Wesen der menschlichen Natur einst wieder ebenso oder so ähnlich geschehen muß.*“

Dieser Satz des Thukydides (I 22,4) stellt das Ziel auf für jede geschichtliche Betrachtung, die nicht bloß Fachangelegenheit sein will. Im Sinne dieses klassischen Wortes ist auch die vorliegende Arbeit über die Demokratie gemeint.

Wie die Demokratie — etwa neben Königtum und Herrschaft des Geburtsadels oder der Besitzenden — eine ewige Grundform menschlichen Gemeinschaftslebens ist, so kann man auch auf den verschiedenen anderen Gebieten menschlichen Gestaltungswillens dauernde Grundformen feststellen, die jede Schöpfung gesetzlich regeln (so in der Dichtung Epos, Lyrik und Drama, die Goethe in den Noten zum Diwan als die drei alleinigen echten *Naturformen* der Poesie bezeichnet). Es ist eine eigentüm-

liche und folgenreiche Begabung des griechischen Volkes, diese Grundformen durch die immer unzulänglichen empirischen Einzelfälle hindurch als lebendige Wesenheiten und Wirklichkeiten, ja als das eigentlich Wirkliche anzusehen. Sie allein sind wahr, die Sinnenwelt ist bloß vorhanden. Ich verweise hier auf einen Denker wie Parmenides, der schon am Ende des 6. Jahrhunderts die ganze Welt der Wahrnehmbarkeit für bloßen Schein erklärte und die abgezogenen Begriffe und allgemeinen logischen Denkgesetze, die Wirklichkeit des Inneren, für das einzig Seiende! Die Gesetze des Denkens, die Abläufe rein inneren Erlebens waren für den Griechen eben nicht lediglich subjektiv, sondern gegenständliche Wirklichkeiten, Tatsachen. Jede sprachliche Bezeichnung, auch wenn sie auf Konkretes geht, deutet immer auf etwas Allgemeines, empirisch nicht Vorhandenes; Worte wie „Mann" oder „Weib" erwecken sofort die Vorstellung von dem Männlichen oder Weiblichen an sich, der wesenhaften Idee Mann oder Weib, die kein vorhandenes Einzelgeschöpf rein verwirklicht, höchstens annähernd.

Die Selbstgemäßheit und Eigengesetzlichkeit dieser geistigen Grundformen wird als das Allergewisseste anerkannt. In den Anfängen z. B. der Tragödie liegt schon die Richtung auf die volle Ausgestaltung dieser Form; der Weg geht zur Tragödie a n s i c h , zur Verwirklichung ihrer Wesensidee, und ist dieses Ziel erreicht, so wird die Form leer und verfällt. Der zeitlich-geschichtliche Verlauf: unzulängliche Anfänge, Aufstieg und Vollendung, Absterben — wird so bezogen auf eine außerzeitliche, autonome Grundform: d i e Tragödie.

Dem Griechen genügte es nicht, solche ewigen Grundformen nur rein betrachtend zu erkennen, er wollte sie in dieser irdischen Welt auch verwirklichen. Autonom, selbstgemäß sind diese Formen; darin liegt schon, daß sie an sich nicht darauf angelegt sind, den Bedürfnissen der menschlichen Natur zu genügen und das biologische Gedeihen des Menschengeschlechtes zu fördern — wie denn auch das Denkvermögen selbstgenugsam und „wenig bekümmert um uns" seinem eigenen Gesetz folgt.

Unter Demokratie begreifen wir eine Grundform menschlichen Gemeinschaftslebens, zu der die Neigung und Möglichkeit „nach dem Wesen der menschlichen Natur" immer besteht. Die Grundzüge der Demokratie hat Aristoteles (Politik VI, 1317b) so bezeichnet: „Grundsatz der demokratischen Staatsform ist die Freiheit — das pflegt man nämlich immer anzuführen, als ob man allein in dieser Staatsform Freiheit genösse —; denn das, sagt man, sei der Endzweck einer jeden Demokratie. Zur Frei-

heit gehört zunächst dies Eine, daß Gehorchen und Regieren der Reihe nach unter allen abwechselt. Denn demokratische Rechtsgrundlage ist die Gleichberechtigung nach der Kopfzahl und nicht nach Würdigkeit. Wenn das als Recht gilt, so muß notwendig die breite Masse souverän sein, und was die Mehrheit beschließt, das muß endgültig sein, und darin besteht die Gleichberechtigung. Es soll ja doch jeder einzelne Bürger Gleichberechtigung genießen; daraus ergibt sich, daß in Demokratien die Unbemittelten größere Macht haben als die Bemittelten; denn sie bilden die Mehrheit, und was die Mehrheit beschließt, das gilt. Dies ist das eine Merkmal der Freiheit, das alle Demokraten als Grundsatz dieser Staatsform hinstellen; ein weiteres ist, so leben zu können, wie man will. Das führt man eben als Wirkung der Freiheit an (während es das Wesen der Knechtschaft sei, so leben zu müssen, wie man nicht will). Dies ist der zweite Grundsatz der Demokratie. Daraus ergibt sich: man läßt sich nicht befehlen, am liebsten von gar niemandem, und wenn schon, nur der Reihe nach, und hierin trifft dieser Grundsatz wieder mit der Freiheit, die als Gleichberechtigung verstanden wird, zusammen."

Diese Grundform haben die Griechen in ihrem folgerichtigen Verwirklichungsdrang zu einer tatsächlichen Vollendung ihrer Wesensidee geführt, die kaum glaublich scheint. Nun sind die Formen aber, wie oben ausgeführt, selbstgemäß; ob sie dem biologischen Gedeihen der Menschheit dienen oder nicht, ist eine Frage der Erfahrung. Die Griechen haben die Demokratie verwirklicht; das Resultat gibt eine überlaute Antwort.

Die erste Philosophie eines Volkes ist außer in seiner Religion und Mythologie in seiner Sprache niedergelegt. Die griechische Sprache verrät eine Auffassung, die „Wert" und „Gedeihen" als gleichbedeutend faßt (ἀρετή). Arete bedeutet, vom Menschen gesagt, die ausgezeichnete Leistung, dann die Tüchtigkeit überhaupt, von der Natur gesagt, Gedeihen und Fruchtbarkeit. Daß einer „gut tut" und daß es ihm gut geht, wird mit demselben Wort bezeichnet (εὖ πράττειν); also: wer richtig handelt, dem geht es auch gut. In der Philosophie, besonders der Platons, wird diese erste unbewußte Philosophie der Sprache b e w u ß t. Auch für ihn ist der höchste und primäre Wert nur ein solcher, der Gedeihen und Segen bringt; das folgert er nicht, sondern fordert es, setzt es voraus. Dennoch zerreißt ihm das All in zwei unüberbrückbar geschiedene Reiche: das der geistigen Wesenheiten und Grundformen und das der Sinnenwelt, des „Lebens". Gewaltig ist sein Ringen und Mühen, diese Reiche trotzdem zu vereinen, Brücken zu finden, einen Mittler (wie den „Dämon" Eros

im Symposion). Auf Einzelnes kann erst im Schlußabschnitt dieses Buches eingegangen werden; hier sei nur soviel gesagt: das Auseinanderfallen des Bereichs der geistigen Wesenheiten und Grundformen und des Bereichs der Biologie ist die eigentliche Tragödie der griechischen Geistesgeschichte. Die Areté der griechischen Frühzeit vereint Wert und Gesundheit; bei Platon (Staat 362a) ist schon vom leidenden Gerechten die Rede, dem Manne, der wirklich gerecht *ist*, aber es nicht scheint, der den autonomen Forderungen der Gerechtigkeit genügt, entschlossen ist, nie Unrecht zu tun und selbst Böses mit Gutem zu vergelten. Wie wird es einem solchen ergehen? Die Antwort (nicht Platons selbst, sondern der vielen, die Glück und Gerechtigkeit für unvereinbar halten) lautet: er wird vom Leben mißhandelt, er wird gegeißelt, gefoltert, gebunden, geblendet an beiden Augen und schließlich wird er nach allen Martern noch gekreuzigt. Und dann wird er einsehen, daß es besser ist, nur gerecht zu *scheinen* (und so dem Reich der Biologie sich anzupassen, wo nur Kraft und Macht gilt, deren brutale Aeußerungen die Sittlichkeit nur bemäntelt) als gerecht zu *sein*, d. h. der nicht weiter ableitbaren, sondern absoluten, angeborenen Kategorie der Sittlichkeit zu genügen. Platon selbst, wie gesagt, billigt diese Anschauung nicht, er will ja die Vereinigung der beiden Reiche; aber die Stelle zeigt, wie unvereinbar sie für das allgemeine Bewußtsein jener Zeit schon getrennt waren. Und in der Form der alten Polis, des religiös gebundenen Gemeindestaates, war doch beides verbunden gewesen; sittlich überhaupt sein hieß dort zugleich, ein guter und glücklicher Bürger sein; der Staat war zugleich Kirche, das Haus und die Verwirklichung des Geistigen. Diese Gemeinschaftsform, die beide Gegensätze, Geist und Biologie, vereint, will Platon wieder auferwecken. Nur die geistgeformte Wirklichkeit kann das Ziel sein, die Ordnung Gottes in der „Welt"; daran nur ist gedacht, wenn wir hier vom biologischen Gedeihen der Menschheit reden, nicht an das rein animalische Glück des Kaninchenstalles. Aber Geist und Welt bleiben Gegensätze, nur als Paradox kann das Himmelreich auf Erden herrschen: die Geistesgeschichte ist notwendig eine Tragödie!

In der griechischen Entwicklung werden die verschiedenen möglichen Grundformen des menschlichen Gemeinschaftslebens aktuell und zeigen sich rein ausgebildet. Über die alte Polis wird noch zu reden sein; sie wird von der Demokratie abgelöst. Was macht jede dieser Formen aus den Menschen? Diese große Erfahrung ist von den Griechen gemacht, gelebt worden; sie gilt es zu nutzen.

Nach der Wirkung der Demokratie auf den Menschen wird hier gefragt, nicht nach der staatsrechtlichen Bedeutung dieser Form, nicht nach ihrem Verhältnis zu dem System und den Abstraktionen einer wissenschaftlichen Disziplin.

Die Entwicklung der Demokratie läßt sich am besten in Athen verfolgen, weil hier die Quellen am reichlichsten fließen; und die Quellen vor allem sollen zu uns reden. Die vorliegende Arbeit wendet sich nicht in erster Linie an Fachgenossen; sie bringt die Belegstellen, auf die man gewöhnlich nur in Anmerkungen hinzuweisen pflegt, in vollem Wortlaut, und zwar deutsch (wo nicht anders vermerkt, in eigner Übersetzung). Der Herausgeber glaubt an die lebendige Kraft der Alten, zu denen die Fachwissenschaft den Zugang freilich für Uneingeweihte eher erschwert denn erleichtert. Niemand kann den Wert strenger wissenschaftlicher Arbeit höher schätzen als er, besonders in einer Zeit, wo Fähigkeit und Neigung zu wirklich exakter Arbeit in erschreckendem Maße schwindet. Aber bei der geistigen Not von heute scheint es angebracht, den Zugang zu den lebendigen Quellen auf jede Art frei zu machen. In England und Frankreich druckt man jetzt die alten Klassiker stets mit gegenüberstehenden (oft ausgezeichneten) Übersetzungen in der Landessprache; mag Deutschland wissenschaftlich noch tiefer graben, den Weg dazu, die Antike wieder zu einer lebendigen Macht im Leben der Gegenwart zu machen (was sie in Deutschland schon lange nicht mehr ist) haben jene Völker mit besserem Instinkt eingeschlagen. Aber die Auseinandersetzung des deutschen Geistes mit dem Griechentum ist noch lange nicht zu Ende. Zur Zeit unserer Klassiker wurde die Antike gerade durch Mißverständnis fruchtbar und wirksam; die klassizistischen Anschauungen, die das Zeit- und Volksgebundene der alten Werke nicht berücksichtigten, entsprachen sicher nicht der Wirklichkeit, aber den Bedürfnissen der Periode. Im 19. Jahrhundert gelangte die Wissenschaft schrittweise zu einem wirklichen historischen Verständnis der griechischen Leistungen; das frühere Idealbild mußte schwinden, und das Einmalige, aus vielen besonderen Bedingungen hervorgehende, zeit- und ortsgebundene Unwiederholbare dieser Schöpfungen wurde klar. Zugleich aber schwand die Wirkung der Antike auf das deutsche Geistesleben im Ganzen; die Beschäftigung mit ihr wurde Fachangelegenheit. Aber sollte nicht eben jetzt, wo die Wirklichkeit der Griechen ganz anders faßbar ist, wo das zeitlos Gültige und Urbildliche, oft Vorbildliche ihrer Geschicke und Werke tiefer, auch durch zufällige Aeußerlichkeiten hindurch verständlich ist — sollte da die Antike nicht wieder

fruchtbar für alle und lebendig für alle gemacht werden können? Und der Segen, den ein solches Lebendigmachen für die geistige Gesundung und Selbstbesinnung unserer Nation haben könnte, ist gar nicht zu ermessen!

Der Student der Altertumswissenschaft kennt oft schon zehn Urteile moderner Gelehrter über eine antike Quelle, ehe er sie im Original liest — wenn das überhaupt je geschieht. Nicht bloß für den Laien ist es nützlich, zu den Quellen zu steigen.

Der Anhang bringt — außer Nachweisen, näheren Begründungen einzelner Behauptungen und Litteraturangaben — eine Reihe von Stellen im griechischen Originaltext. Die Textstellen sind der Kern des Buches; als Philologe, von der Auslegung der Texte ausgehend, habe ich das Thema behandelt. Die griechische Sprache hat für den, der sie kennt, „weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einem Male"; die Sache ist vom griechischen Wort nicht zu trennen, ohne daß sie eine andre Prägung erhält; die unvergleichliche Kraft und Prägnanz dieser Worte mag — mit Hilfe der Übersetzung, obwohl sie eigentlich unersetzbar, unübersetzbar sind —, zu jedem sprechen, der sich vom Gymnasium her noch griechische Erinnerungen bewahrt hat — und mag vielleicht sogar den Wunsch erwecken, wirklich Griechisch zu lernen und zu können. —

Die Darstellung, und vor allem die Quellenstücke, sollen uns den Verlauf der demokratischen Entwicklung in Athen klarmachen. Die Grundform kommt zu ihrer reinen Verwirklichung; wie das auf die Menschen, die Träger der Entwicklung sind, und auf ihr geistig-biologisches Gedeihen wirkt und zurückwirkt, wird sich zeigen. Was damals geschah, war notwendiger Ablauf; was es bedeutet, heute ein Volk zu demokratisieren, dem die Vorbedingungen der Geschichte und die Neigung dazu fehlen, mag man sich schaudernd klarmachen. Discite, moniti!

I.

Königtum, Adel und Polis in der alten Zeit.

In den ältesten Zeiten waren die griechischen Gaue und Stämme von Königen regiert. In dem Augenblick, wo das griechische Volk ins Licht der bezeugten Geschichte tritt und Denkmäler hinterläßt, die als historische Quellen beabsichtigt sind, ist diese Form der Herrschaft bei den meisten Stämmen und Gemeinwesen schon verfallen und bis auf geringe Reste verschwunden; seine Blütezeit hatte das Königtum in vorgeschichtlicher Zeit erlebt. Nur die homerischen Epen und sagenhafte Überlieferungen (beides galt den Griechen freilich als Geschichte und sogar als heilige Geschichte), daneben die alles Alte am besten bewahrenden religiösen Bräuche (wie z. B. der, daß ein Jahresbeamter mit priesterlichen Pflichten den Titel König führte) kündeten von dem früheren Zustand.

In der Ilias und Odyssee steht neben dem König ein Rat der Ältesten, gebildet von den Häuptern der Adelsfamilien, und eine Versammlung der waffenfähigen Mannen, die Heergemeinde. Dies sind die drei uralten Bestandteile des Stammes, und sie erhielten sich aus der Zeit der Einwanderung, wo noch der ganze Volksstamm ein wanderndes Heerlager bedeutete. Der Führer war erwählter Häuptling, Heerkönig, Befehlshaber im Kampf, aber im Grund rechtlich seinen Mannen gleichgestellt; nur seine persönliche Kraft und Kriegstüchtigkeit verschafften ihm ein Übergewicht. Mit dem Rat der Ältesten verständigte er sich über gemeinsame Angelegenheiten; ausschlaggebend war wohl der Wille des ganzen Stammes, der Wehrgemeinde.

Dieser ursprünglichste Zustand tritt uns bei Homer nicht mehr entgegen; vielmehr führen uns Ilias und Odyssee zwei weitere Stufen des Königtums vor Augen, und zwar ist in jedem der beiden Epen die Stellung und Machtbefugnis des Königs verschieden geschildert. In beiden Dichtungen treten uns legitime (also nicht mehr gewählte) Herrscher von Gottes Gnaden entgegen, zeusentsprossene Könige, die durch ihr Blut, ihre Abkunft von dem höchsten Gott, zur Herrschaft bestimmt sind; hier wie dort steht neben ihnen ein Rat der Vornehmsten, der nur beratende Stimme

hat, und die Heeresversammlung, und sie haben ferner ein Gefolge treuer Mannen, eine Hausmacht. Aber nur in der Ilias ist der König wirklich als oberster Kriegsherr Herr über Leben und Tod, und schon ist er bedrängt von mächtigen Vasallen, die ebenfalls „Könige" heißen und den Gehorsam, den sie nach der geltenden Rechtsanschauung dem Oberkönig schulden, nur ungern leisten. In der Odyssee hat er Mühe, seine Geltung gegen die Häupter mächtiger Adelsfamilien zu behaupten, die zeusentsprossen sind wie er und gleiche Rechte beanspruchen (so wehrt sich auf Ithaka Telemachos gegen die Freier, und selbst im Märchenlande der Phäaken hat König Alkinoos zwölf andere „Könige" neben sich). Wie in der Ilias der weitherrschende Oberkönig von Vasallen, so wird in der Odyssee der zum König aufgerückte Vasall von Adeligen, früheren Gefolgsleuten, bedrängt.

Nun schildert offenbar nur die Odyssee die wirklichen Zustände der damaligen Zeit. Der erste Erfinder des Baus der Odyssee stellte mit kühnem Griff einen Helden der heroischen Vorzeit in die Verhältnisse seiner Gegenwart, des täglichen Lebens, hinein; die Verhältnisse, die er beschreibt, mögen den damals herrschenden entsprechen. Die Dichter unserer Ilias dagegen entrückten ihren Stoff in eine Urzeit, wo übermenschliche Helden lebten, in eine märchenhafte Vergangenheit, wo der Duft der Ferne alles vergoldete, herrlicher und gewaltiger machte als zu ihrer Zeit; so liegt der Schluß nahe, daß auch die von ihnen geschilderte Machtvollkommenheit des Königs ihnen nicht mehr aus eigener Anschauung bekannt war. Die berühmten Verse Ilias 2, 204 f.,

> „Vielherrschaft ist immer ein Übel, Einer sei Herrscher,
> Einer König ..."

sind ja ein Werturteil und ein Wunsch und lassen vermuten, daß der Dichter die Vielherrschaft nur zu wohl kannte. Hier mag man auch bedenken, daß die vielleicht gewaltigsten Königsgestalten der Weltlitteratur, die dem Urbild des Königs am nächsten kommen, von den großen attischen Tragikern geschaffen sind (etwa Eteokles und Agamemnon bei Aischylos, bei Sophokles Ödipus, Kreon in der Antigone), obwohl — oder vielleicht weil — diese Dichter keine Könige mehr kannten und alles aus ihrem eigenen Inneren schöpfen mußten.

Aber dennoch sind die großen Könige der Ilias nicht lediglich Traum und Schöpfung aus der ewigen Idee vom Wesen des Königs. In der „mykenischen" Zeit, also im 2. Jahrtausend v. Chr., waren die

Herren der goldreichen Burgen wohl solche Fürsten, wie es dem Wunschbild der Iliasdichter entsprach; und Kunde von diesen Großmächtigen erreichte noch die Schöpfer des Epos, die dem alten, aus der mykenischen Zeit überlieferten Stoff die uns bekannte Form gaben. Die Riesenbauten, die wuchtigen Paläste mit ihren „Kyklopenmauern", die Tore und gewaltigen Kuppelgräber, alles das deutet auf unbeschränkte Herrscher, die wie die pyramidenbauenden Könige Ägyptens nicht nur freie Wehrmannen neben sich, sondern Untertanen unter sich hatten und große Massen zur Fronarbeit zwingen konnten. Die riesigen Bauten weisen auf Seßhaftigkeit. Die auf der Kriegsfahrt Tapfersten wurden wohl durch größere Landanteile an dem eroberten Gebiet ausgezeichnet und auch bei der Beuteverteilung bevorzugt; ein Adelsstand konnte sich bilden. Die Macht des Königs beruhte auf seinem Besitz an Land und Kostbarkeiten, ein treues Gefolge von Vornehmen stand ihm zur Seite; und der Einfluß eines mykenischen Königs erstreckte sich auch auf selbständige Vasallen, die selbst Herren über weite Landgebiete waren. Daß diese Vasallen zur Widerspenstigkeit neigten, sieht man in der Ilias aus dem Benehmen Achills gegen den Großkönig Agamemnon. Immer wieder zog ein solcher König auf Kriegsfahrt, da sein Besitz stets Vermehrung und Ergänzung heischte. Der Kriegszustand galt den Griechen auch in historischer Zeit als das Natürliche und Normale; er wurde nur von befristeten Waffenstillständen auf eine Reihe von Jahren unterbrochen (wirkliche Friedensschlüsse kann man das nicht nennen). War ja einmal Ruhe, so fand der brennende Ehrgeiz der griechischen Herrenrasse, die Leidenschaft, „immer der Erste zu sein und es anderen zuvorzutun" in Wettspielen aller Art, Wettlauf, Wagenrennen und Waffenkämpfen, ein Feld der Tätigkeit und Befriedigung.

In der mykenischen Zeit übte man den Einzelkampf, Mann gegen Mann; und so ist auch die Handlung der Ilias nur unter der Voraussetzung möglich, daß der überragende Einzelne (Achilleus!) alles entscheidet. Nebeneinander treten auf die älteste Art der Bewaffnung, der riesige Turmschild, der den ganzen Mann deckt, mit der unten befindlichen Spitze in die Erde gesteckt wird und hinter dem dann der nackte Krieger mit Bronzewaffen, vor allem der langen Stoßlanze, hervorkämpft — und die spätere Art, wobei der Held im Streitwagen zum Kampf fährt, einen kleinen Rundschild am linken Arm und sonst völlig gewappnet mit Harnisch, Helm und Beinschienen. Daneben begegnen auch Spuren einer noch späteren nachheroischen, nachmykenischen, den Dichtern aus ihrer

Umwelt bekannten Kampfweise, wo nicht mehr der Einzelkämpfer, sondern die eiserne gewaffnete Schlachtreihe, die Phalanx, die „Walze" entscheidet, etwa Ilias 13, 126 ff.

Zu der Zeit, die uns die Odyssee schildert, ist es mit der Machtvollkommenheit des mykenischen Königtums zu Ende. Das Ideal eines Herrschers ist nicht mehr der Herzog auf Kriegs- und Raubfahrt, sondern der patriarchalische, friedliche Zauberkönig, der

„Über gewaltige Scharen von starken Männern gebietet
Und Gerechtigkeit pflegt. Die dunkle Erde, sie trägt ihm
Weizen und Gerste, und schwer von Früchten stehen die Bäume,
Ständig gebiert das Vieh, das Meer schenkt Fische die Fülle
Unter so guter Herrschaft, und glücklich blühen die Leute"

(Odyssee 19, 110 ff.).

Aber bestimmt wird das Bild der Gesellschaft durch den Adel als Stand.

Der König und die Gesamtheit der freien und gleichberechtigten Wehrfähigen, daneben der Rat der Alten, sind die ursprünglichen Bestandteile des Stammes, wie wir sahen; diese alte Form der Wehrgemeinde hat sich in Sparta erhalten oder vielmehr sich mit jener wahnsinnigen Folgerichtigkeit weiterentwickelt, die nötig war, um eine Gemeinde durch die Jahrhunderte hindurch als stehendes Heerlager zu erhalten. Im übrigen bleiben die drei Bestandteile König, Rat, Versammlung der Mannen bei den griechischen Gemeinwesen in Kraft, aber das Machtverhältnis verschiebt sich. In der mykenischen Zeit gelangte das Königtum zur größten Höhe; dann kam die Reihe an den Adel. Durch Tapferkeit im Krieg, durch größeren Besitz an Land und Beute war, wie wir sahen, der Stand der edlen Gefolgsleute hochgekommen; und der König sank herab zu einem ihresgleichen. Der Stand wird vor allem durch sein Standesbewußtsein bestimmt. Wohl hat der homerische Herr eine Heimat, an der er hängt; man denke nur an die Sehnsucht des Odysseus nach seinem Haus und seinen Angehörigen! Aber die gesellschaftliche Form, die ihn trägt und für ihn Lebenselement ist, hat nichts mit der örtlichen Heimat zu tun. Es ist der Stand, der über alle Grenzen der Gaue weg sich in gemeinsamen Gesinnungen verbunden fühlt; die Herrengesellschaft ist überstaatlich geeint.

Aber nicht nur die Machtverhältnisse verschoben sich innerhalb der drei Gruppen; indem das Alte in eine neue Form, die der „Polis", eingeht, verändert es gänzlich seine Bedeutung. Die alten Namen werden fest-

gehalten, erhalten aber in dem neuen Rahmen einen ganz anderen Sinn. Eine Polis bleibt Polis und behält ihre Art bei, ob nun Einzelherrschaft, Adelsregierung oder Volksherrschaft in ihr besteht; zu ihrer Vollendung und reinen Verwirklichung ihrer Wesensidee kommt sie freilich erst im dritten Falle. Die Form der Polis entwickelt sich, wie wir sehen werden, erst im Mutterland, und besteht in ihrer Eigenart noch nicht für die homerische Welt, die zur Voraussetzung die ungebundenen Verhältnisse der Auswanderer im Kolonialland hat. Ansätze sind natürlich da, aber niemand könnte daraus das notwendige Kommen der Polis erschließen; in der Stille, den seßhaften Zuständen und ortsgebundenen religiösen Kulten ist sie erwachsen, und von alledem kündet kein Lied und Heldenbuch.

Doch betrachten wir noch die Zeit der Vorherrschaft des Adels! Der Adel konnte erst hervortreten, nachdem der Stamm seßhaft geworden und naturgemäß Ungleichheit des Grundbesitzes eingetreten war. Der größere Grundbesitz bot dem Eigentümer die Möglichkeit, sich mit kostbaren Waffen und Streitwagen zu versehen; das verschaffte ihm das Übergewicht im Kampf, das trieb die kleinen Bauern und besitzlosen Tagelöhner in Abhängigkeit. Ihre Freiheit und ihre Rechte gaben sie hin, um den Schutz eines Mächtigen zu finden. Die Feldarbeit und das Handwerk füllte ihren Tag. Und auch der freie Kleinbesitzer büßte zwar nicht formell, aber doch in Wirklichkeit seine Freiheit und Gleichberechtigung ein. Die Vornehmen, die Könige, sprachen ihm Recht, patriarchalisch und wohlwollend, aber auch hart und willkürlich; es gab „geschenkefressende", bestechliche Richter. Ich erinnere an das Schicksal des Dichters Hesiod, den sein Bruder Perses mit Hilfe der Edlen von Thespiai um einen Teil seines Vermögens betrog, da die bestechlichen Könige parteiisch richteten. So läßt der Dichter die Gerechtigkeitsgöttin Dike klagen,

„Wie doch so ungerecht sei der Sinn der Sterblichen, büßen
Solle der Könige Frevel das Volk; denn elenden Sinnes
Beugten jene das Recht, mit schiefem Spruche entscheidend.
Darauf, ihr Könige, nehmet Bedacht; grad waltet der Sprüche,
Gabenverschlinger: des schiefen Gerichts sollt ihr gänzlich vergessen!"
(Werke und Tage 260 ff., übersetzt von Peppmüller.)

Vorher hatte er den Segen und das Gedeihen unter einem gerechten Herrscher geschildert (225 ff.), mit ganz ähnlichen Farben wie die Odyssee an der oben angeführten Stelle vom Zauberkönig. Der Adel war in der Lage, arbeitslos zu leben, sich ganz dem Waffenhandwerk, der Aus-

bildung zum Führer und der Leitung der Gemeinde zu widmen. Eine bevorrechtigte Klasse war entstanden, durch ihre höhere Lebenstätigkeit von erhöhtem Lebensgefühl getragen, die Führer und Pfleger des Volks, die sich selbst als die Besten, Tüchtigsten und Edelsten bezeichneten; die Erblichkeit ihrer bevorzugten Stellung führte zu einer besonderen Zucht und Erziehung des Adels, zum Unterschied von den schlechten, d. h. geringen Leuten. Diese Adeligen bildeten, sobald sie das nötige Alter erreicht hatten, den Rat des Königs und drückten seine Stellung, so daß er nur noch der Erste unter ihnen war, sie seinesgleichen; und die Versammlung der Wehrgemeinde verlor ihren Einfluß. Die Form des Adels ist das seinen Ursprung von einem Gott herleitende Geschlecht; der Geschlechtsverband drängt die alte Stammesgliederung zurück. Mit dem Aufkommen des Adels war die Entwicklung einer wirklichen Kultur möglich; er bestimmt das Bild zu der Zeit, als Griechenland ins Licht der Geschichte tritt; die homerische Dichtung handelt von solchen Herrenmenschen, die sich in ihrer Haut wohl fühlen und eine imposante Natürlichkeit zeigen, und ist für solche geschaffen. Eine angeborene Anlage ist hier durch Zucht, ja durch Züchtung, zu ihrer höchsten Möglichkeit gesteigert; die vom Adel und für den Adel geschaffene Kultur ist die griechische Kultur der alten Zeit, die Voraussetzung für alles Spätere, auch für den Geist, der im Kampf gegen den Adel entfaltet wurde.

Die Zeit der Kriegszüge und Raubfahrten hatte es mit sich gebracht, daß der Adel bei Homer, wie oben ausgeführt, beinahe staatenlos, nur gesellschaftlich als Stand verbunden war; bei größerer Seßhaftigkeit mußte auch er in den Rahmen der Polis, der Gemeinde, treten. Polis bedeutet eigentlich die befestigte Königsburg; daß diese den Mittelpunkt städtischer Siedelung bildete, ist verständlich; aber dennoch sollte man Polis nicht mit Stadtstaat übersetzen. Ihrem Wesen nach ist die Polis die freie Gemeinde, ursprünglich natürlich Bauerngemeinde, mit Selbstverwaltung und Souveränität aller vollberechtigten Gemeindemitglieder, die wirklich zur „Burg" gehören und „Bürger" sind. In ihrem Wesen liegt die Unabhängigkeit nach außen hin und das Recht, im Inneren nach eigenen Gesetzen zu leben; dafür setzte jeder sein Leben ein. Bei Homer finden wir diese Gemeindeform noch nicht vor; im griechischen Mutterland begegnet sie uns fast überall fertig, sobald unsere geschichtliche Kenntnis einsetzt. Vermuten läßt sich, daß bei entwickelter Seßhaftigkeit und nach dem Verfall des Großkönigtums in dem vielgegliederten und durch Gebirgszüge in kleine Teile zerstückelten Griechenland die alte Einteilung

des Volks in Stämme (Phylen) zurücktrat und in den einzelnen Gauen die um eine Burg herum entstehende städtische Siedelung samt den umliegenden Dörfern oder diese Dörfer allein sich zu einer selbständigen Gemeinde zusammenschlossen. Verhältnismäßige Kleinheit des Gebietes ist der Polis eigentümlich; es mußte möglich sein, alle Bürger zur Versammlung „herauszurufen" (Ekklesia). In dieser Versammlung des souveränen Volkes lebt die uralte Einrichtung der Heeresversammlung aller waffenfähigen freien Mannen mit einem neuen Sinn wieder auf. Das Königtum hatte früher die Macht der Wehrgemeinde zurückgedrängt, jetzt, in der jungen Form der Polis, tat es der Adel; das Streben, auch dessen Vorherrschaft zu beseitigen und die völlige Gleichberechtigung herzustellen (wiederherzustellen), lag von vornherein in der Polis; jetzt sollte es an den dritten Bestandteil des Stammes kommen, zu regieren. Zu jeder Polis gehört ein Marktplatz für die Versammlung, ein Rathaus, Dörfer außerhalb der Wohnstatt und der Burgberg. Dort oben haust der eigentliche Regent, der neben dem Volke herrscht, kein Mensch, nicht mehr der König, sondern der Polisgott. Seine Mitregierung macht, daß die geheiligten Bräuche, die überlieferte religiöse und soziale Ordnung, der „Nomos", als „König aller, der Götter und Menschen" gilt, aus dem Zusammenwirken beider geboren, unbedingt gültig, Inbegriff der ewigen Normen, die das Zusammenleben ermöglichen. Das öffentliche Leben geht mit der Religion, dem Kultus, zusammen, und alle geistige Tätigkeit der Künstler, Dichter und Denker stellt sich in den Rahmen der Polis und dient nicht dem (noch gar nicht entdeckten) losgelösten Einzelmenschen, sondern dem Leben, Gedeihen und, wenn nötig, der Reform und Gesundung der Gemeinschaft. Dieses überpersönliche Ziel konnte alle Kräfte eines reichbegabten Menschenschlages entbinden und doch wieder binden, die Äußerungen der Kräfte von vornherein in eine feste Form leiten; es hat Athen groß gemacht. Aber die wahnsinnig folgerichtige Durchführung und Verwirklichung des Wesens der Polis, nachdem ihr die Seele, die Religion, ausgetrieben war, das hat Athen auch klein und erbärmlich gemacht.

Die Gemeinde Athen ist wirklich eine „Gemeinde" von Gläubigen der Athene. Der an den Ort gebundene Gott, sage ich, ist der eigentliche Regent der Polis. Sie ist eine menschliche Gemeinschaftsform, in der nicht bloß das „Leben", die Vielheit und der Kampf der Triebe, das Fressen und Gefressenwerden gilt, in der vielmehr auch „des Lebens Leben", der Geist, die Ordnung sich ausdrücken und entfalten sollen. Die im Men-

schen liegenden Widersprüche Leben und Geist, Endlichkeit und Unendlichkeit, ewiger Fluß und Starrheit, Vielheit und Einheit sollen sich hier verwirklichen und ausgleichen. Aus der Naturordnung wird ein Stück abgegrenzt und nach dem „Nomos", dem Gesetz des Unendlichen, geformt und geregelt. Der Mittelpunkt und das Kraftzentrum einer solchen Gemeinde muß ein übermenschliches, übernatürliches Wesen sein, das der Welt der Unendlichkeit und des Geistes angehört und dennoch, um zur Verwirklichung zu kommen, bestimmte Menschen nötig hat, ja sogar einen bestimmten Ort, an dem allein seine Herrschaft gilt. Der Polisgott ist nicht allgegenwärtig, nicht allmächtig, er kann „andere Götter neben sich haben", aber durch den lebendigen Glauben des Volkes wird er zu einer wirklichen und wirkenden Macht, neben der der allgemeine Gott späterer Zeitalter ins Wesenlose verblaßt. Durch seine Vitalität und Schöpferkraft erweist das Volk die Anwesenheit des Gottes. Ein solches Volk kennt keine „Humanität", aber Zucht, Sitte und Gesetz.

Gewiß, die griechischen Götter sind schon im homerischen Epos nicht mehr reine Lokalgötter; wo auch auf Erden ein Mensch sie anruft, können sie ihn hören; und die Darstellung in dieser Bibel der Griechen war für ihre Anschauungen maßgebend. Entstanden ist aber das Epos im Kolonialland Kleinasiens bei den Auswanderern, die sich von den engen Bindungen ihrer Heimatgemeinde, der Polisgötter, der Ahnengräber losgelöst hatten. Der neue Glaube von den olympischen Göttern drang wohl durch, aber wie gewöhnlich in der Religionsgeschichte erhält sich die ältere Schicht unter der neueren, sie wird nur zugedeckt. Die Götter thronen auf dem Olymp, sie wohnen im Himmel, allen gleich nah und gleich fern, das wußte man, und glaubte immer noch daneben und zugleich, daß sie auf Erden an einem bestimmten Platz, der ihnen gehört und geweiht ist, hausen. Athene wohnt auf der Burg Athens und schützt ihre Stadt, sie „hält die Hände über uns", wie Solon sagt.

Was ist nun der Inhalt jenes unverbrüchlichen, zwischen Göttern und Menschen bestehenden Vertrags, des „Nomos", des Herkommens, das Brauch und Gesetz zugleich ist? Es ist die Heilighaltung aller Bindungen, die das Zusammenleben der Menschen ordnen und überhaupt ermöglichen. Das wichtigste Stück ist die Gottesverehrung, denn nur die Gnade der Götter läßt die menschliche Gemeinschaft gedeihen; wer einen Gott erzürnt, ist S t a a t s verbrecher. Die Frömmigkeit ist nichts Gefühlsmäßiges und bloß Innerliches; sie muß sich in fleißiger Beobachtung des Kultus, in der Teilnahme an Opfern, Feiern, Prozessionen äußern. Diese

tätige Gottesverehrung ist das erste der drei ungeschriebenen, allgemein gültigen Gebote; das zweite heißt die Eltern ehren, das dritte am Fremdling Gastrecht üben. Mit den Landesgöttern ist man auch durch die Bande des Bluts verknüpft, da das Volk ja von ihnen abstammt, und so singt bei Aischylos (Hiketiden 704 ff.) der Chor: „Die einheimischen Götter, denen das Land gehört, möge das Volk (von Argos) immer lorbeerbekränzt nach Brauch der Väter mit Stieropfern ehren; denn Ehrfurcht den Eltern zu erweisen, das steht geschrieben als drittes Gebot bei den Satzungen des heiligsten Rechtes." Also die Landesgötter sind die Eltern, die Vorfahren! Und noch tiefer und umfassender spricht der Dichter den Inhalt des Nomos in der Orestie aus (Eumeniden 531 ff.). Gottesverehrung ist das Erste — so ist der positive Gedanke zu ergänzen —; „gottlos Wesen muß Schalkheit zeugen, gewißlich! Nur aus des Herzens Gesundheit kommt der allgeliebte, allgewünschte Segen". Die archaische Frömmigkeit und Sittlichkeit überhaupt ist gleich — Gesundheit! Der Nomos ist die biologisch notwendige Sittlichkeit! — „Immerdar, sage ich dir, zeig Ehrfurcht vor dem Altar der Gerechtigkeit. Entweihe ihn nie durch einen gottlosen Fußtritt, weil du nach Gewinn schielst; Strafe kommt sonst über dich. Unverbrüchlich bleibt die Pflicht." Die drei Grundgebote und die Gerechtigkeit überhaupt gelten kategorisch, sie sind nicht weiter abzuleiten — aber sie zu beobachten bedeutet zugleich Gedeihen und Glückseligkeit, sie zu übertreten Strafe und Unglück. „Dazu sollst du die Eltern über alles ehren und sollst auch den Fremdling, der in deinem Haus einkehrt, mit Ehrfurcht empfangen. — Nach diesen Geboten lebe, wenn es nicht die Notwendigkeit anders will, als ein Gerechter; dann muß Segen zu dir kommen und niemals kannst du ganz verloren gehen." Im Brauch ist die biologische Erfahrung vieler Generationen beschlossen.

Die Gebote regeln die Beziehungen zu einem bestimmten Kreis von Menschen, aber keineswegs zu allen. Die Seinen, die Angehörigen (zu denen man wirklich gehört), mit allen Kräften zu schützen und zu fördern, die Feinde zu hassen und zu schädigen wie man nur kann — das verlangt die Sittlichkeit der alten Polis. Wir werden Platons Angriff gegen diesen damals allgemein geltenden Satz kennenlernen. Die an sich autonomen und keine Ausnahme zulassenden Grundgebote der Sittlichkeit nur bis zu einer bestimmten Grenze, eben der biologisch erwünschten, durchzuführen und nicht weiter — das ist die Weise der alten Polis. Sie verlangen aber zwangsläufig nach folgerichtiger, ausnahmsloser und durch keine Forderungen des Lebens eingeschränkter Durchführung; die absolute Ethik

theoretisch zu begründen und praktisch zu fordern ist die Aufgabe der späteren Philosophen, besonders Platons.

Wer von altgriechischer Sittlichkeit spricht, darf eines nicht übersehen: hier fällt die ethische mit der ästhetischen Kategorie zusammen. Den Beweis liefert die Sprache. Das καλόν, das Wohlanständige, ist das Gute und zugleich das Schöne; „das hast du schön gesagt" heißt zugleich „das hast du richtig gesagt". Und wie heißen die Leute, die dem griechischen Ideal von Vollkommenheit entsprechen? Die „Schönen und Guten"!

Sich wechselseitig Gefälligkeiten zu erweisen und solche voneinander zu empfangen, heißt Charis; das ist die erwiesene Gunst, die Gefälligkeit, und zugleich die empfangene Gunst, die zum Dank und zur Gegenleistung verpflichtet. Aber Charis heißt auch „das Gefällige", die Anmut, die eben unzertrennlich zur Wohltat gehört und immer mit gedacht wird, es heißt: mit Anmut geben, empfangen und danken.

Die Beispiele ließen sich häufen; es sei nur noch an „Sophrosyne" erinnert. Das Wort bedeutet „die Maße", das Sichbescheiden, die Zucht, das Einhalten der Schranken — und zugleich die edle Haltung, die man an griechischen Standbildern kennt, wo sich die Gestalt so sicher und beherrscht den Blicken preisgibt, „züchtig" und in geschlossener Form, mit einem instinktiven Bewußtsein der Umrisse. Das Wort αἰσχρός, schändlich, schimpflich, das die moralische Verworfenheit ausdrückt, heißt zugleich (und das ist der ursprüngliche Sinn) körperlich häßlich.

Kurzum, Ethik und Ästhetik sind für diese Zeit dasselbe; erst später trennen sich diese beiden Reiche.

Tätige Gottesverehrung, Gerechtigkeit, Sophrosyne und — Tapferkeit: das waren die vier „Tugenden" des Bürgers in der alten Polis.

II.

Aufkommen der Demokratie; Athen bis zur Reform des Kleisthenes 508.

Über die Urzeit Athens berichtet eine sagenhafte Überlieferung bei Thukydides 2, 15:

„Unter Kekrops und den alten Königen war Attika bis auf Theseus immer von Gemeinden besiedelt, die ihre (eigenen) Regierungsgebäude und Obrigkeiten hatten; und wenn sie nichts zu fürchten hatten, kamen sie auch nicht, um Rats zu pflegen, beim König zusammen, sondern die einzelnen hatten Selbstverwaltung. Ja, manche führten bisweilen gar Krieg (gegen den König Attikas), wie die Eleusinier unter Eumolpos gegen Erechtheus. Als aber Theseus König wurde und zu seinem Verstand die nötige Macht erlangte, ordnete er das Land, ließ die Rathäuser und Behörden der übrigen Gemeinden in die jetzige Gemeinde aufgehen und errichtete ein einziges Rathaus und Regierungsgebäude; so vereinigte er alle und zwang sie (wobei jeglicher das Seine weiterhin bewohnen durfte wie vordem), sich dieser einzigen Gemeinde zu bedienen, die dadurch, daß alle nunmehr beisteuerten, mächtig geworden war, als Theseus sie den Nachfahren übergab. Und seitdem feiern die Athener bis heute der Göttin (Athene) zu Ehren aus öffentlichen Mitteln das Fest der Vereinigung. Vorher war die Akropolis (der Burgberg) und der an ihrem Fuß hauptsächlich nach Süden zu liegende Teil die (ganze) Polis ... Weil man in alter Zeit (nur) hier wohnte, wird die Akropolis bis heute noch von den Athenern (einfach) Polis genannt."

Die Ausgrabungen in Attika haben einen richtigen Kern dieser Überlieferung bestätigt. Es gab in der Tat neben Athen noch andere Herrschersitze, wie z. B. Eleusis; daß Thukydides sich diese als Gemeinden mit Rathäusern vorstellt, zeigt nur, wie sehr ihm der Polisbegriff in Fleisch und Blut übergegangen ist. Dachte er an die „Demen", die einzelnen Untergemeinden Athens, wie sie Kleisthenes schuf? Von den Königen Athens (oder nach Thukydides Attikas, mit selbständigen Unterkönigen) berichten nur Sagen; im 8. Jahrhundert mag das Königtum von der Adelsherrschaft beseitigt worden sein. Unsere historische Kenntnis setzt

ein mit dem Jahr 683/2; mit diesem Jahr beginnt die Liste der Archonten, der jährlich wechselnden adeligen Staatsleiter, nach deren Namen die Athener die Jahre datierten. „Archon" heißt Regent und ist der Titel des Adelsvertreters, der dem König die Regierungsgeschäfte abnahm — für ein Jahr, soviel wir wissen; daß die Archonten erst lebenslänglich und dann zehn Jahre lang amtiert hätten, wird zwar bei Späteren überliefert, sieht aber nach einem künstlich und nachträglich ersonnenen Übergang aus und widerspricht den Analogien; weiß man etwa in Rom von lebenslänglichen Konsuln? Der Übergang zur Herrschaft des adeligen Regenten wird friedlich verlaufen sein; denn neben ihm bestand weiterhin ein Titularkönig (ursprünglich sicher der alte König), dem die Sorge für Opfer und Kultus vorbehalten blieb. Dazu kommt (wohl als spätere Ergänzung) ein „Kriegsherr" (Polemarch) und sechs „Rechtsgeber" (Thesmotheten) für das Gerichtswesen. Dieses neunköpfige Kollegium, das jährlich wechselte, regierte Athen, daneben blieb aber aus der Königszeit der Rat des Adels bestehen, der Areopag.

Solche Namen und Titel allein wollen wenig sagen; das Bild wird erst Leben gewinnen, wenn man einen Blick auf die allgemeine wirtschaftliche und soziale Entwicklung des 7. Jahrhunderts wirft, die allmählich auch auf Athen übergriff. Nur allmählich und später als anderswo; Attika hatte im Gegensatz zu anderen griechischen Landschaften eine verhältnismäßig ruhige Vorgeschichte. Die Athener hielten sich für Ureinwohner; sie stammten in Wirklichkeit ab von den wohl noch im 3. Jahrhundert eingerückten Vorfahren des Volkes, das sich später Joner nannte und mit den eigentlichen Ureinwohnern Griechenlands, den Karern (stammverwandt den alten Kretern) vermischt hatte; die späteren Völkerschiebungen, namentlich die dorische Wanderung, ließen Attika unberührt. Wie überall in der griechischen Welt, hatte auch hier das Königtum langsam (und hier sogar friedlich) der Adelsherrschaft weichen müssen. Und langsam machten sich auch die typischen Erscheinungen des 7. Jahrhunderts bemerkbar.

Der Adel konnte, wie schon bemerkt, im Rahmen der Polis seine alte Art nicht rein bewahren. Der Edelmann ist nicht mehr lediglich Angehöriger eines Standes und im einzelnen eines Geschlechtes, der seinem Blut und seiner Abstammung eine bevorzugte Stellung verdankt; er gehört zur herrschenden Klasse in einer Gemeinde und hat sich mit den hier ringenden Kräften auseinanderzusetzen. Das übernationale Standesbewußtsein weicht einer starken Vaterlandsliebe, besonders in einer so aufblühenden Gemeinde wie Athen. Der Besitz, schon von Haus aus

die Voraussetzung für das Aufkommen des Adels, wird mehr und mehr ausschlaggebend für den Einfluß in der Gemeinde. Die Forderung wird laut, daß er allein, ohne Rücksicht auf die Abstammung des Besitzers, den Zugang zur herrschenden Klasse ermögliche. Die alten vornehmen Familien bleiben wohl bestehen (in Athen heißen sie Eupatriden, die „Leute mit guten Ahnen"), aber neben sie treten die Neureichen. Statt des Blutadels erhebt sich eine herrschende Klasse von Besitzenden; die Aristokratie wird zur Plutokratie; dieser Vorgang ist für das 7. Jahrhundert bezeichnend und etwa um 600 in Athen schon abgeschlossen. Aber ausgegangen ist die Bewegung nicht von einem damals noch vorwiegend agrarischen Land wie Attika, sondern von den blühenden Seestädten wie Milet oder Korinth, wo Handel und Gewerbe zuerst hochkamen. Um 700 ward in Lydien die Münzprägung erfunden, die Geldwirtschaft griff um sich und mit ihr die Verwendung von Kaufsklaven im Dienst des Gewerbes. Ein neuer Stand von Kaufleuten und sklavenhaltenden Gewerbetreibenden machte sich breit und forderte auf Grund seines Besitzes Teilnahme an der Regierung; und die Bauern, namentlich die schon vorher wirtschaftlich schwachen und vom Adel abhängigen freien Kleinbauern, gerieten noch tiefer ins Elend; das Geld, das auch sie haben mußten, sobald es welches gab, konnten sie sich nur schwer und zu hohen Zinsen verschaffen, und deshalb sanken sie in drückende Verschuldung. Beide Gruppen, die neureichen „Werktätigen" und die Kleinbauern, begannen nun den Kampf gegen den allmächtigen Adel, die großen Familien mit ihrem Anhang und ihren zahlreichen Klienten, die einen um politische Gleichberechtigung, die anderen um wirtschaftliche Erleichterung. Aufstand und Bürgerkrieg (Stasis) waren oft das Mittel, um zum Ziel zu kommen. Einmal griff man die Gerichtsbarkeit des Adels an, der bisher nach Gewohnheit und wohl auch nach Gutdünken Recht sprach, und verlangte Aufzeichnung der geltenden Gesetze; dann suchte man den Regierenden politische Rechte abzuringen. Die andrängenden Schichten, das Volk, der „Demos", bedurften da stets eines Führers, und es ist charakteristisch, daß sie einen solchen nicht in ihren Reihen fanden, sondern sich willig einem Adeligen unterstellten, der, abtrünnig der strengen Bevormundung durch seine Standesgenossen, die keine Selbstherrlichkeit des Einzelnen duldeten, die Sache des Demos übernahm. Gelang einem solchen der Staatsstreich und erreichte er die Gewaltherrschaft, so war er Tyrann. So bedeutende, kluge und erfolgreiche Herrscher unter diesen Tyrannen auch sind, die Unrechtmäßigkeit ihrer Regierung erschien dem Griechen bei seiner tiefen Ehrfurcht vor

dem Nomos so ungeheuerlich, daß er die Tyrannis in der Folgezeit stets von ganzer Seele verabscheute und für der Übel größtes hielt.

Dies Allgemeine war vorauszuschicken, um ein athenisches Ereignis richtig würdigen zu können, das uns aus einem besonderen Grund für das 7. Jahrhundert (etwa gegen 630) bezeugt ist und das tiefe Dunkel dieser Zeit einigermaßen erhellt. Es ist der Versuch Kylons, in Athen die Tyrannis zu errichten. Den klarsten Bericht liefert Thukydides I, 126:

„Vor alters lebte ein Athener Kylon, ein Olympiasieger, adelig und mächtig; er hatte zur Frau die Tochter des Megarers Theagenes, der zu jener Zeit Tyrann von Megara war. Dieser Kylon befragte das Orakel in Delphi, und da antwortete ihm der Gott, er solle am höchsten Fest des Zeus die Burg von Athen besetzen. Er nahm sich eine bewaffnete Macht von Theagenes, beredete seine Freunde, und als die olympischen Spiele auf dem Peloponnes herankamen, besetzte er die Burg, um die Tyrannis zu errichten; denn er glaubte, dies sei das höchste Fest des Zeus und habe auf ihn als Olympiasieger persönlichen Bezug. Ob aber das höchste Fest in Attika oder anderswo gemeint war, hatte er nicht weiter überlegt, und das Orakel bezeichnete es nicht. Es gibt nämlich in Athen auch die Diasien, die man das höchste Fest des gnädigen Zeus nennt ... Er glaubte jedenfalls das Richtige zu erkennen, und unternahm die Tat. Sobald es die Athener erfuhren, eilten sie in voller Zahl vom Lande herein gegen jene zu Hilfe, setzten sich fest und belagerten sie. Wie aber darüber die Zeit verging, wurden die Athener der Belagerung überdrüssig, rückten zum großen Teil wieder ab und stellten es den neun Archonten anheim, die Einschließung und die ganze Angelegenheit als Selbstherrscher zu regeln, wie sie es für richtig hielten (damals besorgten die neun Archonten fast alle Staatssachen). Dem belagerten Kylon mit seinen Genossen ging es schlimm aus Mangel an Nahrung und Wasser. Kylon selbst und sein Bruder entsprangen; als die übrigen nun Not litten und einige schon Hungers starben, setzten sie sich als Schutzflehende an den Altar (der Stadtgöttin Athene) auf der Burg. Wie nun die mit der Einschließung beauftragten Athener sie im Heiligtum im Sterben liegen sahen, hießen sie sie aufstehen, es solle ihnen kein Leids geschehen, führten sie ab — und schlugen sie tot; ja, sogar einige, die auf dem Vorbeiweg sich gerade bei den hochwürdigen Göttinnen niederlassen wollten, brachten sie um. Und seitdem wurden sie Verfluchte und Frevler an der Göttin geheißen, sie selbst und ihr Geschlecht."

Der Bericht zeigt deutlich, daß in Attika die Vorbedingungen für eine Tyrannis damals noch fehlten. Die Erhebung des Volkes, mit der Kylon offenbar rechnete, bleibt aus; vielmehr eilt die ländliche Bevölkerung wie ein Mann zu Hilfe — wem? Dem Adel, der durch Kylons Staatsstreich bedroht ist, und stellt sich geschlossen hinter die neun Adelsregenten, die damals fast unbegrenzte Macht hatten. Ein ernstlicher Gegensatz zwischen Volk und Adel bestand damals also in Attika noch nicht. Die Machthaber, durchaus selbst Grundbesitzer, hatten, wie man aus anderen Quellen schließen darf, die Lage der Landwirtschaft verbessert, namentlich durch Einführung und Pflege des Ölbaums, der eine lohnende Ausfuhrware lieferte; die ungünstigen Folgen der Geldwirtschaft machten sich noch nicht bemerkbar. Und wie das Volk den Adel deckte, beweist vor allem die Tatsache, daß die für den Religionsfrevel verantwortlichen Archonten und besonders der Jahresarchon Megakles (der Name bei Plutarch Solon 12 überliefert) in mildester Form belangt wurden. Eine Reinigung und Sühne war nötig; durch die Blutschuld und den Religionsfrevel war die Stadt befleckt, die Schuldigen waren ansteckend, ganz im körperlichen Sinne, als wären sie vom Aussatz befallen; denn die Schuld war körperlich übertragbar und steckte die Mitbewohner, ja sogar den Boden an. Die Alkmeoniden, die Familie des Megakles, wurden verbannt; unter Solon, dessen Amnestiegesetz allen Verbannten die Heimkehr gestattete, kehrten sie zurück. Im 5. Jahrhundert versuchte man, den kylonischen Frevel gegen Perikles auszuspielen und ihn als des fluchbeladenen Geschlechtes fluchbeladenen Sproß zu vertreiben, aber ohne Erfolg. Wäre Kylons Putsch geglückt, so wären die bei Errichtung einer Tyrannis typischen Ereignisse eingetreten: der neue Machthaber, als Beauftragter des Volks und aus persönlicher Rache gegen seine Standesgenossen, ließ die Adeligen hinrichten oder verbannen und zog ihren Grundbesitz ein; dem Volk wurden die Schulden erlassen und der Boden unter die Bauern aufgeteilt. Eine freiheitliche Verfassung und politische Rechte kamen für das arbeitende Volk, das nur wirtschaftliche Erleichterungen suchte, zunächst nicht in Frage und wurden von ihm auch nicht begehrt; dem Tyrannen wurde die volle Gewalt eines Königs eingeräumt, damit er ein Wiederhochkommen des Adels verhüte.

Die Aufzeichnung des geltenden Rechtes soll (etwa 624?) durch Drakon erfolgt sein. Wirklich bekannt ist nur sein Blutrecht, das später stets in Geltung blieb. Das alte, aus der Dichtung bekannte Gebot der Blutrache ist so geändert, daß die Angehörigen des Ermordeten nicht mehr mit

eigner Hand Rache üben, sondern beim Areopag (also dem Adelsrat) klagen. „Richten soll der Rat auf dem Areopag über Mord und absichtliche Körperverletzung und Brandstiftung und wenn Einem mit Gift vergeben wird.“ (Demosthenes 23, 22.) Es wird zwischen vorsätzlichem Mord, unbeabsichtigtem und ganz straffreiem Totschlag unterschieden. Im übrigen ist die Strenge der drakontischen Gesetze sprichwörtlich; auf fast allen Vergehen (z. B. Felddiebstahl) stand die Todesstrafe; bei Körperverletzung galt der Grundsatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn. — Mit der Aufzeichnung des Rechtes hatte das Volk wenig gewonnen; der feste Buchstabe bringt wohl Stetigkeit mit sich, aber auch Starrheit und größere Härte als der mehr elastische Brauch. Die bestehenden Härten, besonders im Schuldrecht, waren nicht beseitigt, sie waren nur fixiert und damit der persönlichen Willkür auch im guten Sinne entzogen.

Das Wesen und die Gesinnung des alten Geschlechtsadels kann man aus Homer kennenlernen; die glänzenden Gestalten der Ilias, allen voran vielleicht Achilleus, stellten uns ebensoviele Musterbilder vor Augen, die verschiedensten menschlichen Typen, durch ihr Standesbewußtsein vereint. Im Ringen mit den Kräften der Polis, in der sozialen Revolution des 7./6. Jahrhunderts, die mit der kommunistischen Forderung nach Aufteilung des Landbesitzes an ihren Lebensbedingungen rüttelte, mußte sich diese Auslese der Tüchtigsten ihrer Eigenart bewußter werden. Die Dichtung dieser Zeit spricht das mit einem neuen leidenschaftlichen Pathos aus. Das fehlt in den homerischen Epen; die Epiker fühlten sich nicht in Widerstreit mit ihrer Zeit und Umwelt, und der allein erzeugt sittliche Leidenschaft und große Persönlichkeiten; sie hatten es glücklicherweise nicht nötig, Persönlichkeiten zu sein, da sie den bestehenden Zustand, die Herrschaft der Edelleute, von Herzen bejahten. Ihre ganzen Kräfte gingen auf in der handwerksmäßigen, runden Vollkommenheit ihrer Schöpfung; die Plastik, die Kunst und Gewalt der Menschengestaltung ist unerreichbar. Jetzt ist die Zeit der rein gegenständlichen Dichtung vorüber, leidenschaftliche Aussprache, Betrachtung und Klage, die lyrische Dichtung beginnt — womit nicht die soziale Revolution allein für das lyrische Zeitalter verantwortlich gemacht werden soll; die — noch ungeschriebene — griechische Geistesgeschichte hätte die wirtschaftlichen ebenso wie die litterarischen Erscheinungen nur als Symptome einer tiefen inneren Umwandlung zu werten und müßte vor allem die religiöse Krise betrachten.

Einige Proben aus Theognis und Pindar sollen das deutlich machen. Die Elegien des Theognis aus Megara, der um 500 dichtete, geben uns

Einblick in die dortigen Parteikämpfe zwischen Volk und Adel und in die typischen Zustände der Zeit überhaupt. An Stelle des Geschlechtsadels trat die besitzende Klasse, statt des Blutes wurde das Geld maßgebend; und so sagt darüber der Dichter zu seinem jungen Freund Kyrnos (Vers 183—192): „Wir suchen Widder und Esel und Pferde mit gutem Stammbaum, und man will, daß sie nur von edlen Tieren beschält werden. Aber einen Edelmann bekümmert es nicht, eine gemeine Frau, eines gemeinen Mannes Tochter, zu heiraten, wenn sie ihm nur viel Geld mitbringt; auch die Frau weigert sich nicht, eines Gemeinen Gattin zu werden, wenn er nur reich ist, sondern nimmt lieber statt des Tüchtigen einen Wohlhabenden. Denn das Geld gilt alles; eines gemeinen Mannes Kind heiratet der Edle und der Schlechte des Tüchtigen Tochter; der Reichtum vermischt die Stände. So wundere dich nicht, Kyrnos, wenn das Geschlecht der Bürger verpfuscht wird; denn Edles paart sich mit Gemeinem."

Die Verse sprechen deutlich genug. Die edle Art und das reiche Können des Adels liegt für die alte Zeit im Blut, das von den Göttern stammt und rein erhalten ist (wohl ist auch der gemeine Mann ein Nachkomme des Stammesgottes, aber er kennt seine Ahnenreihe nicht, und es fehlte die Zucht und Züchtung[1]).

„Angeborener Hochsinn verleiht
den erhabensten Wert. Wer das Lehrbare nur
besitzt, der ist ein dunkler Mann,
begeistert von dem heut und morgen von dem;
vergeblich schmeckt er tausenderlei,
geht nie mit sicherem Tritt einher."

So sagt Pindar (nem. 3, 40 ff.), dieser spätgeborene Verherrlicher des alten Blutadels, der dem Standesdenken die tiefste Beseelung gab. Die ererbte Art kann von keinem Außenstehenden erreicht und nachgeahmt werden, sie drückt sich schon in der äußeren Erscheinung aus; „es zeigen die Söhne durch die Gestalt der Väter edles Wollen", sagt Pindar (pyth. 8, 44) von den Söhnen der Sieben gegen Theben. Wird diese natürliche Anlage *(φύα)* noch durch Zucht und Drill *(μελέτη)* gesteigert und geübt, so führt sie zur erfolgreichen Leistung *(ἀρετή)*. Die Anlage

[1]) Das ist natürlich nicht im Sinn moderner Rassetheorien zu verstehen, für die alte Zeit war die Eheschließung frei, eine Einschränkung aus politischen Gründen bringt erst das Gesetz des Perikles von 451 (s. u. S. 79). Die großen Männer Athens haben oft auswärtige (thrakische) Mütter. Der Instinkt der Edelleute wußte das ihnen Gemäße zu finden, frische Kräfte, die ihre Anlagen ergänzten und steigerten.

schlummert zuweilen durch Generationen, bricht dann aber wieder durch. „Die angeborene Art steht nahe dem reichen Acker, der wechselnd aus seiner Flur einmal den Menschen Brot für ein Jahr schenkt, dann wieder ausruht und Kräfte sammelt" (Pindar nem. 6, 8 ff., vgl. auch nem. 11, 37 ff.). So ist es begreiflich, daß diese Edelleute sich selbst die „Guten und Schönen" nennen (und es ist ihr Ruhm, daß es geraume Zeit mit Recht geschah!) und das Volk als die „Gemeinen und Schlechten" bezeichnen; die sittlichen Bezeichnungen fallen mit den Klassenbezeichnungen zusammen — und nachher, in der Zeit des Parteikampfes, mit den politischen Bezeichnungen der Adels- und Volkspartei.

In den Versen 257 ff. der theognideischen Gedichtesammlung klagt eine Frau: „Ich bin eine edle preisgekrönte Stute, aber ich muß einen ganz gemeinen Mann als Reiter tragen; und das ist mir völlig unerträglich. Oft schon war ich drauf und dran, den Zaum zu zerreißen, abzuwerfen den schlechten Reiter und zu entrinnen!" Bei dieser Mischung der Stände konnte sich allmählich Wert und Tüchtigkeit eines Menschen nicht mehr mit seiner Abstammung decken; bald ist es möglich, daß die Edlen, ja die Könige, in Hütten geboren werden und die Proleten in Palästen. Durch das Hochkommen der unteren Stände wurden auch die sittlichen Begriffe und Wertungen, die feststanden, umgekehrt: „Was den Edlen für schlecht gilt, wird jetzt etwas Herrliches für die Gemeinen. Auf den Kopf gestellt sind Brauch und Sitte, nach denen sie herrschen. Denn die Scham ist dahin, Schamlosigkeit und Gewalttat haben das Recht überwältigt und walten über die ganze Erde" (Theognis 289 ff.).

Die dem Geschlecht innewohnende, oft schlummernde Wesensart kommt erst durch die „Leistung" an den Tag; erst durch die Tat wird sie wirklich. Der Mensch hat seine Eigenschaften nach archaischer Anschauung nicht als etwas Festes, Unveränderliches und Unverlierbares im Sinne eines starren Seins in sich stecken; er *ist* nicht tapfer, sondern *wird* es nur, jedesmal von neuem, bei jeder einzelnen tapferen Handlung. Der Körper wurde durch Turnen erzogen, der Geist durch Einprägen und Auswendiglernen der Dichter, dieser großen Erzieher des griechischen Volkes. Homer war die eigentliche Grundlage, die Bibel; dazu kamen Chorlieder, aber auch Theognis war — selbst im demokratischen Athen — Schulbuch. Die Leistung, zu der ein Adeliger erzogen wurde, war vor allem die Tüchtigkeit im Krieg, überhaupt das Führen und Befehlenkönnen; bei den Wettspielen des Friedens, bei Ringkampf etwa oder Wagenrennen kam es auf Körperkraft, Gewandtheit und rasche Ent-

schlußfähigkeit an. In jedem Falle handelte es sich um Ausbildung der Willensstärke; das gehört vor allem zum Herrentum. Ein aufgeschlossener, klarer und empfänglicher Geist kam bei den Griechen als Geschenk der freigebigen Natur dazu; aber die Steigerung dieser Eigenschaften zur geistigen (künstlerischen oder gar wissenschaftlichen) Produktion wurde von der Standeserziehung nicht erstrebt; das gehört nicht zum Herrentum, sondern lähmt die Willenskraft. Für den Edlen genügt es, wenn er schön ist, seine Taten seiner Gestalt entsprechen und „niemals das männerbezähmende Fürchten ihm die blühende Kraft der Seele nimmt" (Pindar nem. 3, 39). Dem geistig Schaffenden wird dennoch die Ehre, die ihm gebührt, nicht mehr noch minder, man denke an die Sänger bei Homer; er steht an seinem Platz, nicht wie später und heute an falscher Stelle, und kann sein Werk nur um so besser vollenden, da er Herren über sich hat, die schon durch ihr Dasein, ohne selbst Schöpfer zu sein, zu geistiger Leistung verpflichten.

„Adel ist auch in der sittlichen Welt. Gemeine Naturen
Zahlen mit dem, was sie tun, edle mit dem, was sie sind."
(Schiller, Unterschied der Stände.)

Über das Hochkommen der unteren Schichten sagt Theognis so (wir merken hier an, daß nun nicht mehr der fahrende Sänger der homerischen Zeit, sondern der Edelmann selbst das Wort nimmt):

V. 53—68. „Kyrnos, die Stadt hier ist noch die Stadt, die Leute aber sind wahrlich andere. Die früher von Recht und Brauch nichts wußten, sondern am bloßen Leib ihre abgeschabten Ziegenfelle trugen und wie scheue Hirsche außerhalb dieses Stadtbezirks ihr Wesen trieben, die sind jetzt der Adel, Kyrnos, und die weiland Edelleute sind jetzt schwach. Wer möchte den Anblick überstehen? Sie betrügen einander und haben einander zum besten, den Unterschied von Edel und Gemein kennen sie nicht.

Keinen von diesen Städten mach dir zum Freund Kyrnos, irgendeines Nutzens wegen, sondern scheine nur allen mit der Zunge Freund zu sein, aber ein ernstes Geschäft teile mit keinem! Denn sonst wirst du die Sinnesart dieser erbärmlichen Menschen zu spüren bekommen, daß bei Taten auf sie kein Verlaß ist, sondern an Lug und Betrug und Vielfältigkeit haben sie ihre Freude als Menschen, denen nicht mehr zu helfen ist."

Hier mag man an die Schilderung des Volkes in Shakespeares Koriolan denken; auch da ist es die vielköpfige wankelmütige Menge, auf die kein Verlaß ist; die Farben sind von der Natur genommen. Die Ge-

meinen sind nicht einfältig wie edle Naturen (vgl. Thukyd. unten S. 117), sondern vielfältig.

Wir sahen oben bei der Behandlung des kylonischen Putsches, daß Megara schon die Tyrannis des Theagenes erlebt hatte; nach dessen Sturz hatte die Gemeinde alle Grade der inneren Kämpfe durchzumachen; unbeschränkte Herrschaft des niederen Volkes und kommunistische Landverteilung, Neuaufrichtung der Adelsherrschaft, neue Erhebung des Volkes und Verbannung des Adels, schließlich ein Kompromiß der im Grund unvereinbaren Gegensätze. Von der Zeit dieser Wirren kündet die Dichtung des Theognis. Die Furcht vor einer neuen Tyrannis spricht sich aus in den Versen 39—52:

„Kyrnos, die Stadt hier geht schwanger; ich fürchte, daß sie einen Mann gebäre, der unserer heillosen Überhebung steuern wird. Denn die Bürger hier halten wohl noch Zucht, die Führer (des Volks) aber sind auf dem Weg, in großes Unglück zu stürzen. Noch keinen einzigen Staat haben edle Männer vernichtet; aber so es den Gemeinen beliebt, sich zu überheben und sie das Volk verderben und recht geben denen, die unrecht haben, um des eigenen Vorteils und der Macht willen, dann erwarte nicht, daß dieser Staat lange unerschüttert bleibt, selbst wenn er jetzt in tiefer Ruhe liegt, sobald die Gemeinen ihre Lust haben an Gewinn, der nur aus dem Unheil des Volkes einkommt. Denn daraus kommen Bürgerzwiste und Hinmetzeln der Volksgenossen und — Monarchen; möge das unserer Stadt erspart bleiben!"

Richtete sich das vorige Stück vornehmlich gegen das eingedrungene Landvolk, die Regierung der Bauernräte, so sind es hier die Führer des Stadtvolks, des „Demos", denen die Schuld am Unheil zugeschoben wird; denselben Vorwurf werden wir unten bei Solon (Frg. 3) finden. Führer bedarf und sucht das Volk ja immer, je brutaler, desto besser; darauf gehen folgende Verse:

„Tritt mit der Ferse auf das hohlköpfige Volk, triff es mit scharfem Stachel und leg ihm das Joch schwer auf den Nacken! Tu so, denn du wirst kein Volk mehr finden, das vor seinem Gebieter so kriecht, unter allen Menschen, die Helios erblickt." (Theogn. 847—850.) —

„Unsere Stadt wird niemals zugrunde gehen, soviel an der Schickung des Zeus und dem Geist der ewigen seligen Götter liegt; denn so hohen Mutes schaut auf uns die Gottestochter Pallas Athene und hält die Hände über uns. Die Bürger aber wollen eigenmächtig die gewaltige Stadt in ihrem Unverstand vernichten, von Geldgier verführt. Die Führer

des Volkes haben ungerechten Sinn, ihnen ist zubereitet, wegen ihrer großen Frechheit viele Übel zu dulden; denn sie verstehen nicht, die Unmäßigkeit niederzuhalten und die sich bietenden Freuden anständig zu genießen bei der Ruhe des Mahls... Sie bereichern sich und lassen sich zu Missetaten verlocken... Sie schonen weder heiliges noch öffentliches Gut, sondern stehlen und rauben, der hier, der dort, und wahren nicht die ehrwürdigen Satzungen der Gerechtigkeitsgöttin, die eine stumme Mitwisserin des Gegenwärtigen und Vergangenen ist und mit der Zeit unbedingt kommen muß, Buße zu fordern. Das kommt dann als unvermeidliches Siechtum über jede Stadt: sie gerät bald in böse Knechtschaft, wenn sie Bürgerzwist und Bürgerkrieg aus dem Schlaf erweckt; der vernichtet viel liebliche Jugend. Denn durch die feindseligen Menschen (im Inneren) wird unsere vielgeliebte Stadt gar bald bedrängt bei den von diesen Frevlern beliebten Zusammenkünften. Das ist das Übel, das bei der Gemeinde im Schwange ist; von den Besitzlosen aber kommen viele in fremdes Land, werden verkauft und mit schmählichen Fesseln gefesselt... So kommt die Not der Gemeinde, die gemeine Not, ins Haus zu jeglichem; die Hoftore wollen sie nicht mehr aufhalten, den hohen Zaun überspringt sie und findet uns überall, wenn einer auch entrinnen will und in der tiefsten Kammer steckt. Mein Inneres gebietet mir, die Athener das zu lehren, daß die Mißordnung dem Staat die meisten Übel bringt, die wahre Ordnung aber macht alles friedlich und einträchtig, häufig legt sie den Frevlern Fesseln an, Rauhes glättet sie, macht der Unmäßigkeit ein Ende, stürzt die Frechheit ins Dunkel, läßt der Schuld aufschießende Keime verdorren, gerade macht sie das krumme Rechtsprechen, zahm des Übermuts Walten, tut Einhalt den Werken der Zwietracht, Einhalt der Wut des schrecklichen Zwistes, und unter ihrer Herrschaft ist bei den Menschen eitel Eintracht und Vernunft."

So schildert Solon (Frg. 3) die Zustände Athens etwa ums Jahr 600; denn das zitierte Gedicht ist vor der Gesetzgebung (594) entstanden. Solon entstammte dem reinsten Blutadel, dem alten Königshause, gehörte aber als Kaufmann dem neuen Stande der Gewerbetreibenden, dem Mittelstand, an. Über die Notlage seiner Heimat äußerte er sich als Dichter — und wie konnte er sich damals anders äußern? Es fällt auf, daß er, der seiner Gesinnung nach kein entschiedener Vertreter des Adels ist, mit denselben Farben malt wie später der Aristokrat Theognis (vgl. oben S. 30); auch bei ihm erscheinen die Führer des Volks als die eigentlich Schuldigen. Die typische und formelhafte, nur vom Epos genährte Aus-

drucksweise, die sich völlig von der Sprache des Alltags unterscheidet, gibt uns kein im Einzelnen greifbares Bild von den verderblichen Volksverführern; wir erfahren nur, daß sie aus Geldgier und Eigennutz handeln. Adelige und Reiche muß er meinen, die der strengen Standesmoral abgesagt haben; und durch die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kämpfe der Zeit war der Adel als Stand in der Tat gesprengt und die alten Bindungen gelockert, indem Einzelne für ihre Person als Vertreter von Gruppen und anderen Klassen des Volks sich Geltung zu verschaffen versuchten. Geltung und vor allem Geld; sich selbst wollen sie bereichern, die grenzenlosen Genußmöglichkeiten, die das Geld der Begehrlichkeit bietet, ausnutzen; sie „können die Unmäßigkeit nicht bezwingen“; und Unmäßigkeit führt zu Übergriffen, *κόρος τίκτει ὕβριν*. Dies Verlassen der Normen und Bindungen ist schon Hybris, Überhebung, für die Griechen der schlimmste Frevel; denn wie könnte bei solcher Betonung des Individuums die Form der Polis noch bestehen? Grenzenlose Willkür, Verachtung des Rechts, Unmäßigkeit (*κόρος*), die zu Überdruß und Ekel führen, sind die notwendigen Folgen. In seinem Angriff gegen diese entwurzelten Adeligen ist Solon ganz erfüllt vom Geist altgriechischer Sittlichkeit, dem Geist, auf dem auch die Polis beruht. Den abtrünnigen und verwilderten Volksführern, die die Gemeinde in Bürgerkrieg und zur Tyrannei treiben, stellt Solon die Besitzlosen gegenüber, die „ins Ausland verkauft werden“. Mit dem Aufkommen der Geldwirtschaft war der bäuerliche Kleinbesitz in tiefe Verschuldung geraten; Geld war rar, der Getreidepreis aber war niedrig und blieb niedrig, denn die Ausfuhr des Getreides und aller landwirtschaftlichen Erzeugnisse, mit Ausnahme des Öls, war verboten. Die Schuldner waren ihren Gläubigern, den reichen Großgrundbesitzern, mit ihrer eigenen Person und Familie haftbar; bei Zahlungsunfähigkeit — und die blieb nicht aus — mußten sie als Schuldknechte mit Weib und Kind ihre Schuld abarbeiten oder sie wurden als Sklaven ins Ausland verkauft. Neben ihnen standen Hörige, die sog. Sechstler, die dem Grundherrn ein Sechstel des Ertrages abzuliefern hatten. Altadelige konservative Großgrundbesitzer rechts, unfreie Landarbeiter und überschuldete Kleinbauern und Pächter mit kommunistischen Wünschen nach Landaufteilung links, die Handel- und Gewerbetreibenden in der Mitte: das sind die drei Parteien des damaligen Athen. Solon gehörte, wie schon gesagt, der Partei der Mitte an. So war er berufen, die Ziele dieses neuen Standes, die neuen jonischen Ideen, zum erstenmal in seiner Vaterstadt, die noch rein bäuerlich dachte und wirtschaftete, zu vertreten.

Als Dichter hatte er von der Not seiner Heimat geredet; und in einer Zeit, wo das Wort durch den tausendfältigen Mißbrauch, wie er heute herrscht, noch nicht entwertet und leer geworden war, wo selbst so allgemeine Wendungen, wie Ordnung, Unordnung, Gerechtigkeit, noch von Bedeutung geladen waren und weiterwirkten mit lebendiger Gewalt, fand ein Dichter auch Gehör. Solon wurde im Jahr 594 zum Archon mit außerordentlichen Vollmachten gewählt, mit dem Auftrag, die herrschenden Notstände zu beseitigen. Den Grund zu dieser Wahl gaben mit seine Gedichte; man nahm ihn beim Wort, da man die Worte ernst nahm, und gab ihm Gelegenheit, die „wahre Ordnung", von der er so begeistert sprach, zu verwirklichen. Besonders war es, wie Aristoteles berichtet, eine Elegie (Frg. 4), die beginnt: „Ich erkenne — und Kummer liegt mir in der Seele —, daß Joniens ältestes Land gebeugt wird." In diesem Gedicht suchte Solon den Klassenkampf unparteiisch zu entscheiden; indessen schob er doch die ganze Schuld auf die Reichen, auf „schnöde Geldgier und Übermut", und in der Tat hat dieser Sproß der alten Könige der formalen Adelsherrschaft ein Ende bereitet (tatsächlich blieb der Adel freilich noch viel länger der Herr Athens). Bescheidet euch, ließ er in dem erwähnten Gedicht die Armen zu den Reichen sagen, „beruhigt doch das heftige Herz im Busen, die ihr der reichen Güter Genuß bis zur Unmäßigkeit getrieben. Mäßigt den hohen Sinn; denn wir dulden das nicht mehr, und nicht alles wird euch gefügig sein!"

In diesem Zusammenhang stellte er auch die Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit als einen inneren, von Besitz und Stand unabhängigen Wert dar: „Reich sind ja viele Schlechte, und Tüchtige leben in Armut. Doch wir werden sie nicht Reichtum für Tüchtigkeit einhandeln lassen" (= werden beides nicht als gleichartig und gleichwertig anerkennen); „denn sie ist ein dauerndes Gut, Geld aber hat bald dieser Mensch und bald jener". Das ist das Zeichen einer neuen Zeit; bisher waren gut und schlecht Standesbezeichnungen; nun aber, wo der Besitz allein und nicht mehr das Blut galt, wollte sich der sittliche Wert mit der Standeszugehörigkeit immer schlechter decken. Und gerade Solon, der die tatsächlich bestehende Herrschaft des Besitzes rechtlich fixieren sollte, hat dies Neue für uns zuerst deutlich ausgesprochen. Bezeichnend ist auch, daß er nicht vom stabilen Grundbesitz, sondern vom Geld, dem mobilen Besitz, redet.

Nicht als grundsätzliche Neugestaltung der Verfassung, sondern als wirksame Modifizierung des bestehenden Zustandes ist Solons Einteilung der gesamten Bürgerschaft in vier Klassen aufzufassen. Die Abstufung ist

nach dem Einkommen vorgenommen, und zwar nach dem landwirtschaftlichen: die oberste Klasse sind die Fünfhundertscheffler, solche, die auf eigenem Grund und Boden fünfhundert Scheffel Getreide (wofür auch fünfhundert Maß Öl oder Wein eintreten konnten) erzeugten. Die zweite Klasse, die Ritter, mußten dreihundert Scheffel, die dritte Klasse, die Zeugiten (= Hopliten), 150 Scheffel erreichen; wer darunter blieb, gehörte zur vierten Klasse der Lohnarbeiter. Diese Klasseneinteilung ist bezeichnend für die Zeit des Übergangs von der rein agrarischen Wirtschaft zur Geldwirtschaft. Maßgebend für die Zuteilung zu einer Klasse ist nicht die Größe des Grundbesitzes, sondern die Höhe des Ertrags, die er abwirft, der Rente. Das Landgut ist nicht mehr ein sich selbst genügendes und sich selbst erhaltendes Wirtschaftsgebilde; es muß Geld einbringen. Aber immerhin gilt die Landwirtschaft noch als die maßgebende Form der Produktion. Die Namen der Klassen sind mit Ausnahme der Bezeichnung „Fünfhundertscheffler" alt und vorsolonisch und bezeichnen die Ritter (= Adeligen), das schwerbewaffnete Fußvolk und die Lohnarbeiter, die keinen eigenen Grundbesitz hatten. Es sind ursprünglich Namen der Stände. Aber die Stände waren früher scharf gesondert; kein Bauer oder Arbeiter konnte in den Adel aufrücken und plötzlich ein „Eupatride", ein Mann mit guten Ahnen, werden. Jetzt dienten die alten Namen nur noch, um die Höhe des Einkommens zu bezeichnen; wer seinen Besitz vermehrte, stieg ohne weiteres in die höhere Klasse auf. Die Herrschaft des Besitzes hat die alte Ständeordnung verdrängt. Daß eine so alte Ordnung auch nach Solons Tätigkeit noch Zeichen ihrer zähen Lebenskraft gab, ist verständlich. Daß man auch den mobilen Besitz irgendwie heranzog und reiche Bürger, deren Vermögen lediglich in Kapital bestand, nicht einfach zur vierten Klasse rechnete, läßt sich vermuten; zur näheren Beschreibung gebricht uns das Material. Grundsätzlich wichtig ist, daß lediglich das Vermögen und Einkommen, nicht mehr die Geburt über die Zugehörigkeit zu einer Klasse entscheidet. Nach der Klasse bestimmt sich die Wehrpflicht (daher die Namen der 2. und 3. Stufe), der Zugang zu den Ämtern, überhaupt alle politischen Rechte und Pflichten.

Die Beamten waren früher vom Areopag ernannt worden; die Ämter wurden (wie auch das des Archon) alle nur für ein Jahr verwaltet, und zwar unentgeltlich. Jetzt fand die Wahl in der Volksversammlung statt, zu der alle Klassen Zutritt hatten; freilich war die unterste Klasse nicht wählbar. Ein verhängnisvoller Schritt war die Einsetzung von Geschworenengerichten, die aus allen Klassen gebildet wurden. Vor diesem Gemeinde-

gericht konnte man gegen eine Entscheidung der Beamten Berufung einlegen; gegen das Urteil der Geschworenen gab es keine Berufung. „Darin findet man" — sagt Aristoteles (Politeia 9) — „die Hauptquelle für die spätere Allmacht der Masse, daß von der Entscheidung der Behörde an das Geschworenengericht appelliert werden konnte. Denn ist das Volk erst Herr des Gerichts, so wird es auch Herr des ganzen Staatswesens." Vor der Volksversammlung mußten die Behörden nach Ablauf ihres Amtsjahres Rechenschaft ablegen — eine weitere Möglichkeit zur Demokratisierung des Staatswesens. Die altererbten, wohl kaum schriftlich abgegrenzten Rechte des Areopags blieben im wesentlichen ungeschmälert, außer daß man ihm die Beamtenwahl nahm; sonst blieb er wie bisher die oberste Aufsichtsbehörde des Staates, hatte die wichtigsten Angelegenheiten in seiner Obhut und war berechtigt, gegen Übertreter der Ordnung mit Bußen einzuschreiten. Neu trat nun neben diesen alten Adelsrat ein Rat von Vierhundert, über dessen Zusammensetzung und Befugnis Genaueres nicht bekannt ist.

Die einzelnen gesetzlichen Bestimmungen des solonischen Strafrechts und Privatrechts zeigen die Art der alten griechischen Religion und verkünden vor allem den Vorrang der Gemeinde und des Gemeinwesens über die Rechte des Individuums; nicht der Einzelne, sondern die Polis erscheint als die eigentliche Lebenseinheit, auf deren Gedeihen alles ankommt. Das Gebot, man dürfe von Toten nicht übel reden, beruht auf dem alten Glauben, daß der Tote körperlich im Grabe weiterlebt, wiederkommen und der ganzen Gemeinde schaden kann. Jeder beliebige Bürger konnte für jeden anderen, dem Unrecht geschah, klagbar werden und Genugtuung fordern: der Schaden des Einzelnen ist eben zugleich ein Schaden für die ganze Polis. Der Staat befiehlt jedem, seine Kinder irgendeinen Erwerbszweig lernen zu lassen; wer das unterläßt, verliert den Anspruch, im Alter von seinen Kindern unterstützt zu werden. Und wie die Untätigkeit, so ist auch die politische Gleichgültigkeit strafbar; wer bei einem Bürgerzwist nicht sofort Partei ergreift, verliert die bürgerlichen Ehrenrechte. Mit diesem Gesetz wollte Solon, wie Plutarch (Solon 20) sagt, offenbar erreichen, „daß keiner sich gegen das Gemeinwesen teilnahmslos und stumpf verhalte, sein Privateigentum in Sicherheit bringe und sich noch ein Ansehen gebe, indem er Leid und Krankheit der Heimat nicht teilt". Die Allmacht der Polisidee äußert sich hier ebenso wie in einzelnen, tief in das Privatleben eingreifenden Bestimmungen. So war gesetzlich geregelt, daß die anständige Frau nur unter bestimmten Bedingungen und

in vorgeschriebener einfacher Tracht ausging, die Art der Bauten, Ausfuhr und Einfuhr, der Abstand der Bäume vom Nachbargrundstück, das Wasserholen, die Länge der Kette für scharfe Hunde.

So sah die Verwirklichung der „wahren Ordnung" aus. Vorbedingung zu jeder Ordnung war aber eine Beseitigung der wirtschaftlichen Notstände; und hier konnte Solon, so sehr er eine unparteiische, vermittelnde Stellung anstrebte und überhaupt der Mann der gewaltlosen Lösung war, einen gewaltsamen Schritt nicht vermeiden. Gleich zu Beginn seiner Amtstätigkeit verbot er die persönliche Schuldhaft für alle Zukunft: niemand sollte mehr mit seiner Person und Freiheit für seine Schulden einstehen müssen. Das Gesetz erhielt rückwirkende Kraft; die Schuldknechte in Attika, ja sogar im Ausland, wurden nach Möglichkeit freigekauft. Um aber den verarmten Kreisen der Kleinbesitzer noch gründlicher zu helfen, erklärte er die damals schwebenden Schulden, insbesondere die Hypothekenschulden, private wie öffentliche, für null und nichtig; dies ist die berühmte Seisachtheia, die „Abschüttelung der Lasten". Die revolutionäre Maßnahme hat viel Unzufriedenheit erweckt, und spätere Autoren wollten sie dem Solon, seinem eigenen Zeugnis zuwider, kaum zutrauen. Die Gläubiger sahen sich zum Teil plötzlich verarmt, das Rechtsempfinden schien verletzt; und wenn den Kleinbesitzern auch die Schulden gestrichen waren, so wußten sie immer noch nicht, wovon sie leben sollten, und die Forderung nach gleichmäßiger Aufteilung des gesamten Grundbesitzes wurde wieder laut. — Solon sagt es selbst in folgendem Fragment (23): „Manche kamen um zu rauben und hegten üppige Hoffnung, und sie wähnten männiglich reichen Wohlstand zu empfahen, denn hinter meinen glatten Worten bärge sich rauhe Gewalt. Eitel war, was sie meinten; und jetzt grollen sie mir und schauen mich alle mit ihren Augen scheel an als ihren Feind. Nicht bedurfte es dessen; denn was ich versprochen, habe ich mit Hilfe der Götter geschafft. Doch nichts Eitles wollte ich unternehmen, durch der Tyrannis Gewaltsamkeit etwas zu wirken, gefällt mir nicht, und nicht soll Edler wie Gemeiner gleichen Anteil an unserer Heimat fetter Scholle haben."

Zu einer solchen Maßnahme wie Landaufteilung war die Tyrannis nötig; die erwartete das Volk von ihm, da ihm so am besten gedient war, und vielleicht nicht bloß das Volk. In unserem Gedicht führt er einen Gegner ein, der ihn anredet:

„Solon ist nicht recht gescheit und kein wohlberatener Mann. Denn so Herrliches ihm Gott bietet, er selbst wollte es nicht annehmen. Schon

hatte er die Beute im Netz, aber er verlor den Kopf und zog nicht zu, aus Mangel an Mut und Verstand darum betrogen. Wäre ich zur Macht und zu grenzenlosem Reichtum gekommen — Alleinherr von Athen auch nur für Einen Tag — ich würde mich gern hernach haben lebendig schinden lassen samt meinem ganzen Haus."

Solons Antwort lautet: „Wenn ich das Vaterland schonte, von der Tyrannis und brutaler Gewalttat die Hände ließ und dadurch auf meinen Ruf (als Kluger) einen Schandfleck brachte, so schäme ich mich dessen nicht; denn gerade deshalb glaube ich vor allen Menschen den Vorrang zu haben."

„In großen Dingen es allen recht zu machen ist unmöglich" — das hat Solon erfahren und es mit diesen Worten ausgesprochen. Jedenfalls tat er mit klarem Bewußtsein, was er tat, und glaubte, durch seine vermittelnde Stellung dem Wohl des Ganzen am besten gedient zu haben. Die nach seinem Amtsjahr verfaßten Gedichte sprechen es deutlich aus, daß er den Dank beider Parteien verdient und die Rechte genau abgewogen zu haben meinte (Frg. 25): „Wenn man dem niederen Volk offen die Wahrheit sagen darf: was sie jetzt besitzen, hätten sie sich vorher auch nicht träumen lassen ... Und die Großen, die mehr Gewalt haben, können zu meinem Werk Ja sagen und meine Freunde sein."

Oder (Frg. 5): „Dem Volke gab ich soviel Würde als hinreicht, verkürzte ihm seine Ehre nicht und gab ihm nichts drein. Die aber Einfluß hatten und mit Besitz prunkten, sie auch sollten nach meinem Entschluß nichts Unziemliches haben. So stand ich da und schützte beide mit starkem Schild; keiner Partei gab ich ungerecht den Vorzug ... Das Volk folgt dann wohl am fügsamsten den Führern, wenn man ihm den Zügel nicht zu locker läßt und es nicht gewaltsam bedrückt. Denn wenn reicher Wohlstand Menschen zufällt, die nicht gesetzten Sinnes sind, so führt sie die Unmäßigkeit zu Übergriffen."

Rechenschaft besonders über den Schuldenerlaß gibt das Frg. 24:

„Habe ich geruht, bevor ich alles das erreicht hatte, weswegen ich das Volk zusammenrief? Am besten kann mir das vor dem Richterstuhl der Zeit bezeugen die große Mutter der himmlischen Götter, die dunkle Erde, deren Leib ich von vielen hineingesteckten Zinspfählen erlöste. Sklavin war sie zuvor, jetzt ist sie frei. Viele führte ich nach ihrem gottgegründeten Vaterland Athen zurück, die teils verdientermaßen, teils unverdient verkauft waren, und andre, die aus Zwang der Not geflohen waren und, von

Land zu Land verschlagen, ihre attische Muttersprache vergessen hatten. Andre trugen hierzuland der Knechtschaft schmählich Joch und mußten vor den Launen der Gebieter zittern; auch die hab' ich frei gemacht. Kraft des Nomos habe ich Gewalt mit Recht gepaart: so erreichte ich das und führte aus, was ich versprochen, Dann schrieb ich Gesetze gleichmäßig für hoch und niedrig und gab jeglichem gerades Recht. Hätte ein andrer den Stachelstab, der euch lenkt, bekommen, ein schlechtgesinnter, eigennütziger Mensch, er hätte nicht das Volk niedergehalten. Hätte ich mich bereit gezeigt zu tun, was damals meine Gegner wollten und was die andern wieder jenen zugedacht, von vielen Männern wäre die Gemeinde jetzt verwaist. Drum habe ich mich nach allen Seiten gewehrt und ging meinen Weg, in dichter Meute ein Wolf." Dies ist Solons großes Rechtfertigungsgedicht. Für einen Politiker ist diese objektive Kritik seiner eigenen Maßnahmen geradezu unerhört. Er sagt selbst, daß sicher auch viele verdientermaßen den harten Schuldgesetzen zum Opfer fielen, er selbst nennt die Schuldentilgung einen Rechtsbruch. All das scheint ihm berechtigt, wenn nur die Polis als Ganzes, ihre Harmonie, das gesunde Verhältnis der Teile und Stände zueinander dadurch gefördert wird und kein Teil auf Kosten des Ganzen, abgesondert, nur sich selbst will.

Solon hat selbst die Zeit als seine Richterin angerufen. Die klare und gerade Sprache seiner Dichtungen packt; in seiner Gesinnung lebt rein der Geist der Polis, der Gemeingeist, der Geist althellenischer Sittlichkeit, der das Ganze als lebenden Organismus faßt, seinem Gedeihen alles opfert. Vor dem Gemeindegott sind alle Menschen gleich, Athene ist auch für Solon der eigentliche Regent Athens, der als biologischer Kraftkern unter seinem Volk gegenwärtig ist. Das ist für Solon noch echter Glaube; und er hat diesen Glauben, bevor er unterging, noch ehrlich bekannt. Schon ist der Mensch nicht mehr so Eins mit seinen Göttern wie im homerischen Epos; nicht mehr decken sich (wie dort) die Entschlüsse des Menschen völlig mit den Ratschlüssen der Götter, vornehmlich des Zeus, und fallen mit ihnen geradezu zusammen; sondern der Mensch überschreitet eigenmächtig sein gottbestimmtes Schicksal, seinen T e i l (Moira, Aisa), und so schafft er seinen Untergang. Der alte Glaube, daß es jedem, der gut tut, auch gut geht, daß dem Gerechten Lohn und Segen nicht fehlen wird, zeigt sich schon erschüttert; zu oft hatte man erlebt, daß der Ungerechte zu Erfolg und Wohlstand kommt und der Gerechte von Unglück heimgesucht wird. Ein Gedicht Solons (Frg. 1) zeigt, wie man versuchte, den alten Glauben solchen Tatsachen anzupassen. Segen will ich von den Göttern

und guten Ruf bei den Menschen, betet Solon. Reichtum wünsche ich wohl, doch ich will ihn nicht ungerecht erworben haben; denn unbedingt kommt später die Strafe. Nur der Reichtum, den die Götter spenden, ist ein sicherer Besitz; wenn ihn aber der Mensch eigenmächtig durch Ungerechtigkeit und Übergriffe erstrebt, so folgt er ihm nur unwillig, und rasch gesellt sich Ate (die ins Verderben lockende Verblendung) dazu. Aus kleinem Anlaß erwächst sie, wie ein Brand aus einem winzigen Funken, zu ungeheurer Größe ... Die Rache des Zeus kommt. Nicht ist er gegen jeden rasch in seinem Groll wie ein Mensch, doch auf die Dauer entgeht ihm kein Frevler. Der eine muß gleich büßen, der andere später; und wenn einer für seine Person entrinnt und der Götter Schickung ihn nicht erreicht, so kommt sie unbedingt doch noch: büßen müssen seine unschuldigen Kinder oder der Enkel Geschlecht. — Also durch die Annahme, daß die Götter eine Missetat oft erst im dritten und vierten Glied heimsuchen, stützte man den alten Glauben. „Sein Teil, die Moira, bringt den Menschen Böses oder Gutes (den Teil geben die Götter), und den Geschenken der Götter kann man nicht ausweichen." Der Teil — schon das Wort sagt es — gehört zu einem G a n z e n ; begreiflich, daß man sich begnügte, Sinn und Gerechtigkeit im großen Ganzen zu finden und nicht verlangte, daß der Einzelne in seinem Leben, also der kleine Bruchteil, schon Sinn und Harmonie erkenne. Die Welt ist ein Ganzes, ein Lebewesen; darum greift alles so vollkommen ineinander, wenn man nur nicht alles vom Standpunkt des beschränkten Ich beurteilt, des „Teils".

Sophokles hat diese Tradition des alten Glaubens fortgesetzt; mit ihm verglichen wirkt Aischylos als religiöser Neuerer und Revolutionär. Sophokles weist die alte naive Anschauung, der Mensch dürfe die Götter zur Rechenschaft über sein Schicksal ziehen, scharf ab. Denn der Mensch ist völlig in der Hand der Götter, deren Walten über alle Vernunft geht; alle Klugheit und Tüchtigkeit kann ihn nicht vor den furchtbarsten Leiden und Taten bewahren. Gerade wenn er verkennt, daß er vor den Göttern nur ein Nichts ist, gerät er ins Verderben. In diesem Stolz liegt seine Schuld, nicht in einzelnen Taten. Was kann ihn schützen? Die Antwort des Sophokles verletzt den rationalistischen Hochmut empfindlich; sie lautet: er muß den Kultus, die Gebote und Bräuche der rituellen Reinheit fromm beachten (König Ödipus 863 ff.). Diese Bräuche sind ewig und himmlisch, nicht menschliche Mache. — Sie sind für den Dichter ein Wert an sich, nicht nur „leere Zeremonien"; sie verbürgen den Bestand des alten Polisgeistes, die seelische und soziale Gesundheit.

Aber schon nach Solons Zeit schwindet der alte Glaube immer mehr, Athene verläßt den Burgberg Athens, und die prunkenden Prozessionen der späteren Zeit wallen zu einem leeren Tempel.

So vorbildlich Solon als frommer Bürger erscheint, ein großer Staatsmann ist er nicht gewesen; ihm fehlt der tiefe Blick eines solchen in die menschliche Natur und der glückliche Griff in Machtfragen. Wohl ist er noch nicht Gründer der ausgesprochenen Demokratie; er hat nur die Herrschaft des Besitzes rechtlich fixiert und die Vorrechte des Blutadels beseitigt; aber Wahl und Rechenschaftsablage der Beamten in der Volksversammlung und die Geschworenengerichte, das sind verhängnisvolle Quellen für die spätere Allmacht der Volksversammlung, d. h. für die radikale Demokratie, die Diktatur der Masse. Es ist doch nicht ganz unverdient, daß diese Demokratie in ihm später ihren Gründungsheiligen verehrte. Sein bedeutsamster Plan, dem zuliebe er auch einen gewaltsamen Schritt nicht scheute, war die Schaffung eines freien, wirklich unabhängigen Bauernstandes. Wir sahen oben (S. 36), daß dieser Plan auf halbem Wege steckenblieb. Die kommunistische Landaufteilung verabscheute er und leitete andere Maßnahmen ein. Die Hörigkeit wurde abgeschafft und die Sechstelmänner verschwanden in Attika (während in Sparta noch die Heloten „wie Esel, von schweren Lasten wundgerieben, den Gebietern aus traurigem Zwang die Hälfte brachten von allem, was die Erde an Frucht bringt“ — Tyrtaios Frg. 5). Für Grundbesitz sollte eine Höchstgrenze festgesetzt und was darüber war, an die neuen Freibauern verteilt werden. Ein schöner Plan, nur daß er nicht bis zur Ausführung gedieh. Vielmehr setzten bald nach Solons Amtsjahr die ungesunden Kämpfe der Stände mit erneuter Schärfe ein. Zur wirklichen Durchführung des Plans bedurfte es eines Mannes mit größerer und vor allem länger dauernder Macht, eines Monarchen; und ein Monarch, der Tyrann Peisistratos, hat augenscheinlich das große Werk der Bauernbefreiung wirklich zu Ende geführt. Ein großes Werk; denn diese freien Bauern schlugen die Schlachten der Perserkriege und waren das Kernvolk Athens in seiner großen Zeit.

Solon hinterließ nach Abschluß seiner Amtstätigkeit und Gesetzgebung die Bevölkerung uneinig und zerspalten. Drei große Gruppen hatten sich gebildet, die „Leute der Ebene“, der konservativen Großgrundbesitzer, der „Küstenbewohner“, nämlich des handel- und gewerbetreibenden Mittelstandes, zu dem sich Solon selbst zählte, und der „Leute aus den Bergen“, der ganz demokratischen, fast besitzlosen Kleinbauern und

Pächter, und standen sich unversöhnlich gegenüber. Alle drei Gruppen hatten Adelige zu Führern und versuchten dem Mann ihres Vertrauens zur Archontenwürde zu verhelfen; die Folge war, daß bald nach Solons Amtsjahr zweimal (590 und 586?) die Stelle überhaupt nicht besetzt werden konnte, vielmehr ein archonloser Zustand, „Anarchie", herrschte, ein andermal ein Archon wider die Verfassung sich mehr als zwei Jahre mit Gewalt als Regent behauptete. Einem Manne wie Solon mußten diese Volksführer als Volksverführer, als die Ursache allen Unheils, als Abtrünnige ihres adeligen Standes und, schlimmer noch, als Abtrünnige des Polisgeistes erscheinen, ihr Tun als Hybris. Der Adel war früher in seiner Gesamtheit der herrschende Stand; jedes Mitglied mußte sich den Anforderungen des Standes fügen, vor allem Edelmann, dann erst „Mensch" sein. Gleiche Aufgaben, gleiche Erziehung, gleiche Gesinnungen formten den Einzelnen. Die Grundsätze und Gesinnungen lagen im Blute[1]), alle waren sich darüber einig; sie wurden, wenn überhaupt, nur in kurzen, geprägten Kernsprüchen, Sentenzen (*γνῶμαι*) ausgesprochen und waren, wie bei jedem wahren Adel, jeder Diskussion, jeder rationalen Erörterung, auch der zustimmenden, gänzlich entzogen. Nur der, für den sich die Grundsätze ohne weiteres von selbst verstanden, „gehörte dazu". Kein Grundsatz aber war wohl wichtiger als der, den Stand über alles zu setzen, keiner wohl auch bei der brennenden Ehrsucht des Griechen so sehr gefährdet. Sobald der Einzelne eigenmächtig, nicht als Vertreter seiner Kaste, sondern wenn nötig sogar als Führer des Pöbels, herrschen wollte, war der Stand gesprengt; sobald man nicht mehr die ganze Gemeinde als biologische Lebenseinheit faßte mit dem Polisgott als Lebenskern, sobald der Einzelne sich nicht mehr begnügte, ein Teil des Ganzen zu sein, dessen Dasein erst Sinn erhält, wenn man es im Zusammenhang des Ganzen betrachtet, sobald er sich für selbstberechtigt hielt und für sein abgelöstes Einzeldasein Sinn und Erfüllung forderte, war die Form der Polis gesprengt. Aber erst durch diese Sprengung waren denkwürdige Taten Einzelner möglich, war Stoff für die Geschichte gegeben. Mit anderen Worten: unser geschichtliches Wissen beginnt da, wo auch der langsame Verfall der Polis beginnt. Diese große Form wahrer menschlicher Gemeinschaft und Lebenseinheit ist vielleicht für Sage und Dichtung, nicht

[1]) Vgl. Goethe im Diwan:

Gutes tu rein aus des Guten Liebe!
Das überliefre deinem Blut;
Und wenn's den Kindern nicht verbliebe,
Den Enkeln kommt es doch zu gut.

aber für die Wissenschaft zugänglich. Es gilt hier, was auch von der Sprache gilt und was Usener über die Religion gesagt hat: „Alle volkstümlichen Religionen ... liegen bei dem Eintritt des Volkes in die bezeugte Geschichte fertig vor ... Was quellenmäßig festgestellt werden kann, das ist die Geschichte ihres Verfalls; aber ihr Wachstum und ihre Entstehung liegen jenseits der Geschichte."

Solon hat, wie seine späteren Gedichte beweisen, die Entwicklung mit tiefer Einsicht verfolgt; auf Versuche von Gruppen und einzelnen Parteiführern, sich auf Kosten der Gesamtheit der Herrschaft zu bemächtigen, mag das Fragment 8 gehen: „Wenn ihr Jammer erlitten habt wegen eurer Minderwertigkeit, so schiebt den Göttern keinen Teil daran zu. Ihr selbst habt diese (die Machthaber) erhöht, weil ihr ihnen[1]) Schutzwachen gabt, und deshalb habt ihr böse Knechtschaft bekommen. Jeder einzelne von euch ist schlau wie ein Fuchs, aber als Masse habt ihr benommenen Verstand. Auf die Zunge und die Worte eines Schmeichlers schaut ihr, auf die Tat, die wirklich geschieht, seht ihr nicht." So klar urteilt über den Wert der Masse der Gründungsheilige der Demokratie! Und daß aus solchen Wirrnissen nur die Herrschaft Eines Mannes, nur die Diktatur entstehen muß und auch einzig helfen kann, wußte er auch, Fragment 10: „Aus der Wolke kommt des Schnees und Hagels Ungestüm; der Donner entsteht aus dem leuchtenden Blitz; durch großmächtige Männer geht die Polis zugrunde. In eines Monarchen Herrschaft ist das Volk in seiner Einfalt gesunken. Wer allzu mächtig wurde, den später niederzuhalten ist nicht leicht, sondern gleich muß man alles bedenken." Daß der geschichtliche Augenblick für die Diktatur gekommen war, sah Solon; aber er lehnt sie auch in diesen Versen deutlich ab; und nicht „aus Mangel an Mut und Verstand" (s. o. S. 37) unterließ er, das für die Zeit Notwendige zu tun. Seine geschichtliche Mission, sein „Teil", seine Moira war nicht, Diktator zu sein, sondern den Geist der alten Polis noch einmal rein zu vertreten. „Ein andrer" — so sagt er in dem schon berührten Fragment 25 — „hätte das Volk nicht bezähmt und nicht geruht, bis er den fetten Rahm sich abgeschöpft. Doch ich stand zwischen den Parteien wie zwischen speerstarrenden Schlachtreihen." Es wird schwer sein abzuwägen, ob man Solon, den Mann der gewaltlosen Lösung, der sich vor allem rein erhalten wollte, höher einschätzen will oder den Diktator, der nach ihm kam, den Mann des Schicksals, der bereit war, kühn zuzu-

[1]) Dies auf Peisistratos zu beziehen ist möglich, aber durch den Plural „ihnen" nicht empfohlen und nicht erweisbar.

greifen und auch durch Gewalt und Schuld zu seinem Ziel, dem geschichtlich Notwendigen, zu schreiten; mag man lieber versuchen, jeden für sich nach seiner Wesensart und eigentümlichen Lage wirklich zu verstehen.

Der Adelige Peisistratos ist als Führer der radikalen Gruppe, der „Leute aus den Bergen", 561 zur Tyrannis gelangt. Über die einzelnen Tatsachen seiner Geschichte sind wir ungenügend unterrichtet; mindestens einmal wurde er durch die beiden anderen Parteien vertrieben und mußte sich die Rückkehr mit Gewalt und mit Hilfe auswärtiger Mächte erzwingen. Entscheidend ist, daß bei allem Tyrannenhaß der Griechen, bei der ganzen Wut des Adels (der als geistig führende Schicht das für die Nachwelt maßgebende Urteil über den Mann zu fällen hatte) auf den abtrünnigen Standesgenossen — sein Bild doch nicht völlig getrübt werden konnte. Seine Regierung bedeutete für Athen eine Blütezeit in jedem Sinn; „es wurde zum Sprichwort", sagt Aristoteles (Politeia 16), „die Tyrannis des Peisistratos sei das goldene Zeitalter unter Kronos gewesen." Wie schon oben bemerkt, hat er die von Solon nur geplante Bauernbefreiung wirklich durchgeführt. Wie Aristoteles an derselben Stelle sagt, „schoß er sogar den Mittellosen Geld für ihren landwirtschaftlichen Betrieb vor, so daß sie sich auf ihrem Anwesen halten konnten". Seine Beweggründe dazu waren, wie Aristoteles oder vielmehr seine Quelle etwas gehässig ausführt, rein selbstsüchtig; er wollte lediglich die Aufmerksamkeit der Bewohner Attikas von seiner unrechtmäßigen Herrschaft ablenken! „Die Leute sollten sich nicht in der Stadt aufhalten, sie sollten zerstreut auf dem Lande sitzen; bei mäßigem Wohlstand, jeder mit seinem eigenen Besitz beschäftigt, sollten sie weder Lust noch Zeit finden, sich um Staatssachen zu kümmern. Zugleich ergab sich für ihn daraus der Vorteil, daß bei richtiger Ausnutzung des Landes seine Einnahmen wuchsen; denn er hatte eine Ertragssteuer von 10 v. H. eingeführt." Wenn das wirklich aus selbstsüchtiger Angst geschah, welch ein Gewinn für den Staat! In Wirklichkeit weisen diese Maßnahmen auf einen großen Staatsmann, der bewußt oder von einem genialen, geradezu prophetischen Instinkt getrieben, die schlimmste Gefahr für eine griechische Gemeinde, das Aufkommen eines besitzlosen und beschäftigungslosen Stadtpöbels, der vom Staat gefüttert werden will, zu hindern suchte. Die Proletarier sollen Kleinbürger werden, sie sollen Eigentum erhalten, am besten Grundbesitz; die Aufgabe, das Eigentum zu erhalten, zu verwalten, zu vermehren, der wirtschaftliche Zwang macht schon von selbst aus rohen, dumpfsinnigen Wilden verständige Menschen. So gibt es kein Gesindel mehr außer

solchem, das selbst daran schuld ist; und sicher gibt es geborene Proleten, die auf der Landstraße enden, und wären sie auch im Reichtum geboren. Mit Recht hat Poehlmann darauf hingewiesen, daß der Tyrann hier eine Forderung erfüllt, die Aristoteles (Politik VI, 1320a) an den idealen Demokraten stellt — von den wirklichen demokratischen Führern erfüllte sie aus zwingenden Gründen, nämlich aus Abhängigkeit von dem Stadtpöbel, den es doch zu beseitigen gilt, keiner —: „Der wahre Demokrat muß darauf sehen, daß die große Masse nicht gar zu arm ist, denn das ist schuld daran, daß die Demokratie nichts taugt. Er muß Mittel finden, um einen dauernden Wohlstand zu gründen. Und da dies auch den Bemittelten zugute kommt, so muß man die Überschüsse der Staatseinkünfte ansammeln und in größeren Beträgen unter die Besitzlosen verteilen, vor allem, wenn man soviel zusammenbringen kann, daß es zum Erwerb eines Gütchens oder wenigstens zur Begründung eines Kramhandels oder zur Übernahme einer Feldpachtung ausreicht."

Der „Tyrann" stützte sich auf die bewaffnete Macht, die seine dauernde Herrscherstellung verbürgte. Im übrigen zeigte er sich „menschenfreundlich und milde und gegen solche, die sich vergingen, nachsichtig" (Aristoteles), „er schaffte weder die bestehenden Ämter ab, noch änderte er die Gesetze, sondern nach dem alten Brauch und Recht waltete er der Gemeinde trefflich und gut" (Herodot I 59), „diese Tyrannenfamilie bewies Tüchtigkeit und Verstand, sie erhob von den Athenern lediglich eine Ertragssteuer von 5 v. H." (Aristoteles nannte 10 v. H.), „die Stadt behielt die schon früher bestehenden Gesetze, nur sorgten die Tyrannen dafür, stets einen von ihren Leuten in den leitenden Stellen zu haben" (Thukydides 6, 54). Wie die Landwirtschaft, so blühten auch Handel und Gewerbe auf. Die adeligen Herren des 7. Jahrhunderts, die ihren Weitblick durch Förderung der Ölgewinnung bewiesen, hatten schon die Dardanelleneinfahrt besetzt, um die Getreideeinfuhr aus Südrußland zu sichern; jetzt wurde auch auf dem thrakischen Chersonnes ein Fürstentum unter der Leitung eines Atheners gegründet. Glänzende Bauten, archaisch, bunt, ungebändigte Kraft verratend und für unser Auge wohl viel wilder und barbarischer, aber vielleicht noch imposanter als die abgeklärten, überreifen Werke der perikleischen Zeit, erstanden auf der Akropolis und bestimmten das Stadtbild Athens, bis sie die Perser 480 verbrannten. Jonische Malerei drang in Athen ein; die Kunst dieses allerbegabtesten, leichtbeweglichen Kolonialvolkes, das mit größter Leichtigkeit und im raschen Fieber des Schaffens neue Reiche der Kunst (man denke an die Wunderwelt des Epos!) in

wenigen Generationen eroberte und vergaß, gewann bei den schwereren und seit alters bodenständigen Athenern mehr Stetigkeit und sozusagen ein größeres spezifisches Gewicht. Die Dichterwettkämpfe an den von Peisistratos gestifteten großen Dionysien (dem Kult des bäuerlichen Gottes Dionysos gaben die Tyrannen auch sonst den Vorzug vor dem der angestammten Adelsgötter) bildeten den Rahmen für die Entwicklung der Tragödie.

Hier sei noch eine Anekdote eingeschaltet, deren Glaubwürdigkeit im einzelnen nicht nachgeprüft werden soll. Dem aus Athen verdrängten Peisistratos soll eine List zur Rückkehr verhelfen: „In der Gemeinde der Paianier war ein Weib mit Namen Phya, die war groß vier Ellen weniger drei Finger und überhaupt von schöner Bildung. Dieses Weib wappneten sie mit voller Rüstung, stellten sie auf einen Wagen, angetan mit herrlichem Schmuck, wie es ihr am besten stand, und so fuhren sie nach der Stadt. Und sie hatten Herolde vor sich her gesendet; die verkündeten, was ihnen geboten war, als sie in die Stadt kamen, und sprachen also: „Ihr Athener, nehmt freundlich den Peisistratos auf, den Athene selbst höher ehrt denn alle Menschen und heimführt in ihre Burg!" So sprachen sie, wohin sie kamen, und sofort drang in die Vorstädte ein Gerücht, wie Athene selber den Peisistratos heimführte, und die in der Stadt glaubten, das Weib sei die Göttin selbst und beteten das Menschenweib an und nahmen den Peisistratos wieder auf." (Herodot 1, 60.) Nach Aristoteles, der die Geschichte ähnlich erzählt (Politeia 14), lenkte Peisistratos den Wagen, auf dem Phya an seiner Seite stand. Herodot kann sich über die Plumpheit dieser List nicht genug wundern und auch Aristoteles eine Bemerkung über die Einfältigkeit der guten alten Zeit nicht unterdrücken. In Wahrheit ist die Geschichte, wie sie auch entstanden sein mag, ein unschätzbares Zeugnis für den archaischen Glauben; der Polisgott, der in der Stadt wohnt, von dessen Anwesenheit das Gedeihen der Gemeinde abhängt, erscheint leibhaft und zeigt sich also der wirkliche Regent der Polis, gegen den es keinen Ungehorsam gibt. Wir kennen nur den Glauben oder vielmehr Unglauben der kleinen höchstgebildeten Schicht, die in dieser Geschichte ein frivoles Spiel mit der Volksreligion treibt. Aber auf den Glauben des Volkes an die leibhafte Gegenwart der Göttin konnte sie rechnen; der erste Erzähler dieser Geschichte wußte das noch, Herodot und erst recht Aristoteles nicht mehr. Aischylos beschreibt (Sieben gegen Theben 644 ff.) das Bild auf dem Schild des aus Theben vertriebenen Polyneikes, das seine Gesinnung aussprechen soll, folgendermaßen:

Ein goldgetriebner Mann im Panzer ist zu schaun,
ihn führt ein Weib und geht mit Züchten ihm voran,
das nennt sich die Gerechtigkeit, so spricht die Schrift:
„Heimführen will ich diesen Mann, die Vaterstadt
soll ihm gehören, Obdach sein das Vaterhaus." —

Unverkennbar herrscht hier die gleiche Vorstellung wie in der Geschichte von der Phya.

Peisistratos behauptete die Herrschaft ungestört bis zu seinem Tode (528). Der eine seiner Söhne, Hipparchos, wurde durch Harmodios und Aristogeiton (514) ermordet, der zweite, Hippias, konnte sich noch bis 510 halten. Dann mußte er dem Druck der adeligen Emigranten weichen. In erster Linie war hier die reiche und glänzende Familie der Alkmeoniden tätig, deren Angehöriger Megakles Parteiführer des Mittelstandes, der „Küstenbewohner", gewesen war. Mit bewaffneter Unterstützung Spartas verdrängten sie „die Tyrannen", der Adel als herrschender Stand vertrieb die abtrünnigen Adeligen, die allein regieren wollten. Der Haß des Adels suchte das glänzende Bild des Herrschers zu trüben, das im Volk weiterlebte; und bei den Trinkgelagen des Adels sang man das Lied:

„Im Zweig der Myrthe will ich mein Schlachtschwert tragen,
wie Harmodios tat und Aristogeiton,
als sie kühn den Tyrannen niederstießen
und in Athen wieder Freiheit und Gleichheit schufen."

Freiheit und Gleichheit! Die Parole wirkt hier schon als „demokratische" Phrase; sie maskiert nur den rein selbstsüchtigen Trieb, mit seiner Person gleichberechtigt an der Herrschaft teilzuhaben, ohne Rücksicht auf die Berechtigung und Befähigung zum Regieren; aber lieber Gleichberechtigung, wenn sie auch zum Ruin führt, als Vorrechte anerkennen, wenn sie auch zum Heil dienen. „Meine geschichtlichen Sympathien blieben auf seiten der Autorität. Harmodius und Aristogeiton ... waren für mein kindliches Rechtsgefühl Verbrecher", sagt Bismarck. Vielleicht ist die Bezeichnung „Autorität" für die „Tyrannen" nicht ganz korrekt; aber ein richtiges Gefühl liegt dem Ausspruch doch zugrunde. —

Der Adel, nicht das Volk, hatte die Tyrannen vertrieben; an den Adel fiel die Herrschaft zurück. Nun bewies sich aber, daß er als Stand den Korpsgeist verloren hatte, gesprengt und nicht mehr regierungsfähig war; es begann ein Wettstreit einzelner Männer und Familien um die Macht. Den Kampf gewann der Alkmeonide Kleisthenes, eine der vielen

bedeutenden Persönlichkeiten aus dieser Familie (es wäre nützlich, sich einmal klarzumachen, wie wenige Familien eigentlich die politischen und geistigen Größen Athens stellten). Zum Ziel führte ihn ein ähnlicher Weg wie den Peisistratos; er stellte sich an die Spitze des Bürgertums, freilich nicht der besitzlosen „Leute aus den Bergen", sondern des wohlhabenden städtischen Mittelstandes (hierin der Tradition seiner Familie folgend?); so sicherte er sich seine Führerstellung. Und nun schuf er seine Phylenordnung, die neue Einteilung der Bevölkerung Attikas, deren Zweck nicht etwa die leichtere Beherrschung durch einen Führer, sondern die Beseitigung jedes Führers für alle Zukunft zu sein scheint. Kleisthenes, nicht Solon ist der wirkliche Gründer der Demokratie zu Athen; so nennt ihn schon Herodot. Er hat das Volk, die Gesamtheit der Inhaber des attischen Bürgerrechts, zum alleinigen und unbeschränkten Machthaber gemacht.

Solon spricht in den umfangreichen Resten seiner Gedichte noch selbst zu uns, und sein Wesen wird uns so unmittelbar verständlich; das ist bei einem Staatsmann aus so alter Zeit ein ganz einzigartiger Glückszufall der Überlieferung. Bei Kleisthenes müssen wir alles aus seiner politischen Leistung, der neuen Phylenordnung, erschließen, die er etwa 508/7 einführte; und die redet allerdings deutlich genug.

Zunächst in Kürze das Tatsächliche. Vor Kleisthenes war die attische Bevölkerung in vier Stämme (Phylen) eingeteilt. Diese aus der Urzeit stammende Ordnung beruht, wie schon der Name sagt, auf Blutsverwandtschaft, gemeinsamer Abstammung; es handelt sich um kleinere Gruppen innerhalb des großen Verbandes, des Volksstamms; Geschlechter haben sich nach Art von Großfamilien zusammengeschlossen. Diese Stämme, die Einzelphylen, enthielten wieder kleinere Einheiten, die „Bruderschaften" (Phratrien). Alte, natürlich gewachsene Stämme waren die vier attischen Phylen. Im Rahmen dieser alten Geschlechterverbände, die eigenen Kult hatten, waren die Adelsfamilien als geschlossene Einheiten der Kern; ihre Macht und ihr Einfluß auf die zahlreichen Klienten war in den Phylen maßgebend.

Offenbar wollte nun Kleisthenes die Gewalt der Edelleute, seiner Standesgenossen, entscheidend vernichten und erkannte als stärkstes Mittel zu diesem Ziel die Beseitigung der alten Phylenordnung. Ob dieser nächste Zweck für ihn den Ausschlag gab, ob und wieweit er die ungeheuren Folgen seiner Staatsneuordnung voraussah, ist schwer zu entscheiden. Sein Werk, das mit größter Folgerichtigkeit alle angestammten und altgewachsenen Vorrechte beseitigte und völlige Gleichheit und Gleich-

berechtigung aller attischen Bürger durchsetzte, verführt zu dem Schluß, daß er das, was er tatsächlich erreicht hat, auch bewußt beabsichtigt hat.

Kleisthenes setzte an Stelle der vier alten Stammesphylen zehn neue Phylen, die den Namen „Stämme“ eigentlich zu Unrecht tragen. Denn von Blutzusammenhang und gemeinsamer Abstammung von einem Gott ist dabei keine Rede mehr; zu welcher Phyle einer gehört, hängt lediglich von der Lage seiner Wohnung ab; die Einteilung ist rein lokal. Nun konnte aber Wohnsitz sich mit gemeinsamer Geschlechts- oder wenigstens Parteizusammengehörigkeit decken; man denke an die Parteien der „Leute der Ebene“, der „Küstenbewohner“, der „Leute vom Gebirg“, die geradezu nach dem Wohnsitz benannt waren! Solchen Möglichkeiten beugte Kleisthenes vor, indem er jede Phyle in drei Drittel teilte, die räumlich auseinanderlagen: ein Drittel in der Stadt (auch die Stadt sollte kein Vorrecht haben), ein Drittel an der Küste, ein Drittel im Binnenland; die Teile waren natürlich weit voneinander entfernt. Die Unterteile dieser künstlichen Phylen waren nicht mehr Geschlechter und Bruderschaften, sondern Gemeinden (Demen), kleine in sich geschlossene Ortschaften innerhalb der Großstadt und auf dem Lande, jede mit selbständiger Verwaltung und unter einem eigenen Bürgermeister. Nur wer in einem solchen Demos, einer solchen Gemeinde, das Bürgerrecht besaß, hatte in Attika politische Rechte; wie früher der Name des Vaters, so gehörte jetzt der Name des Demos zur vollen und offiziellen Namensbezeichnung; auch hier sollte der Vorrang der Gemeinde vor der Familie betont werden.

Der Zweck dieser Neuordnung war, wie Aristoteles (Politeia 21) sagt, „die Masse durcheinanderzumengen, damit mehr Leute sich politisch betätigen könnten“. Genauer gesagt: damit alle ohne Unterschied sich politisch betätigen könnten — und müßten. Das Volk als Gesamtheit ist nun der unbeschränkte und unverantwortliche Machthaber; von diesem Grundsatz aus müssen alle Einzeleinrichtungen verstanden werden. Die vollkommenste Form zur Äußerung seines Willens ist die Volksversammlung, bei der grundsätzlich jeder Bürger anwesend sein soll; hier wird über den Krieg, Frieden, Bündnisse endgültig entschieden, hier werden die Beamten gewählt, hier legen sie Rechenschaft über ihr Amtsjahr ab, hier bekommen Anträge, sofern sie angenommen werden, Gesetzeskraft. Die Beamten werden aus allen Bürgern gewählt, noch lieber gelost, damit jeder an die Reihe kommen könne. Ein Amt wird nur auf ein Jahr und stets in der Form der Kollegialität verwaltet; der Beamte ist nur der zufällige Vertreter des alleinigen Souveräns, der Masse. Jede Phyle stellt 50 (jährlich

wechselnde) Ratsherren, die zusammen den Rat der Fünfhundert bilden; aus jeder Phyle wird ein Ausschuß gebildet, der den zehnten Teil des Jahres die Geschäfte führt. Den besitzlosen Angehörigen der vierten solonischen Steuerklasse bleibt der Zutritt zum Rat zunächst verschlossen. Der Rat hat die Tagesordnung der Volksversammlung, die einzelnen Vorlagen, auszuarbeiten und vorzubereiten; Leiter der Volksversammlung ist der täglich wechselnde Vorsitzende des Ratsausschusses. Dazu nehme man die schon von Solon eingesetzten Geschworenengerichte, in denen das Volk, durch eine möglichst große Zahl von Richtern dargestellt, selbst Recht spricht, und zwar in höchster und letzter Instanz!

Die systematische Vollkommenheit dieser Staatsordnung ist ebenso bewundernswert wie unheimlich. Alle alten und natürlichen Bande und Bindungen, die Bande des Bluts wie die religiösen Bindungen sind beseitigt. Der Kult, die tätige Gottesverehrung, das Zeichen altadeligen Geschlechtszusammenhanges, ist auch für die Polis der wesentliche Teil des Nomos; daraus zog sie ihre Lebenskraft. Die neuen künstlichen Phylen waren wohl nach willkürlich gewählten Heroen, die man ihnen als Stammesheroen aufdrang, benamst; aber deren Kult mußte ganz äußerlich, nur leere Förmlichkeit bleiben. In Kleisthenes zeigt sich mit voller Kraft der griechische Rationalismus, der Glaube an die Vernunft, der Glaube, ein *formal* richtiges Denken müsse auch *inhaltlich* richtig sein[1]), überhaupt allen möglichen Inhalt in sich schließen können. Über diesen griechischen Zug ist am Rand hier ein Wort zu sagen.

Das Innenleben, soweit es irrational ist, die Gesamtheit der Affekte, Instinkte und Triebe faßt die griechische Sprache in dem Worte Thymos, Gemüt, Trieb, zusammen. Der Thymos ist schon bei Homer eine dunkle Macht, die der Mensch als seinem eigentlichen Wesen fremd empfindet. Er spricht zu seinem Thymos wie zu einem unbekannten und unberechenbaren Anderen; er betrachtet ihn als Nicht-Ich. Und was hält er für sein Ich? Die vernünftige Klugheit und den *bewußten* Willen.

Zum Wesen des Kyklopen gehört die rohe Wildheit; das drückt die homerische Sprache nicht so aus, daß er wilde Triebe hatte, sondern daß er „Frevelhaftes wußte". Er war frevelhaft, weil sein *Wissen* auf Frevelhaftes ging; das klingt eigentlich schon ganz sokratisch.

Kurzum, die Betonung der Vernunft ist schon von altersher bei den Griechen allgemein und wohl als Beweis ihrer Triebstärke zu bewerten;

[1]) So behauptet Parmenides, die Gesetze des logischen Denkens, das von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen nur verwirrt wird, seien die gleichen wie die Gesetze des wahren Seins.

sie schätzten und überschätzten die Vernunft, weil sie Vernunft nötig hatten[1]). Näher kann hier auf die Frage nicht eingegangen werden; jedenfalls teilt Kleisthenes seinen rücksichtslosen und zerstörenden Rationalismus mit vielen Griechen.

Aus der kleisthenischen Staatsordnung kann der Grundsatz der Demokratie, wie ihn Aristoteles formuliert (s. o. Einleitung S. 6/7), ohne weiteres abgezogen werden. Er fährt an der schon angezogenen Stelle (Politik VI, 1317b) fort[2]): „Aus solchen Grundlagen und aus einem solchen Prinzip ergeben sich als demokratisch folgende Einrichtungen: daß alle Beamten aus allen gewählt werden, daß alle über jeden, daß aber auch jeder, wenn an ihn die Reihe kommt, über alle herrscht, daß die Ämter durch Los besetzt werden, entweder alle oder doch die, zu denen es keiner besonderen Erfahrung und Geschicklichkeit bedarf, daß zur Führung der Ämter gar kein oder doch nur ein sehr geringes Vermögen erforderlich ist, daß mit Ausnahme der militärischen Stellen kein Amt oder doch nur wenige zweimal von demselben und daß sie im allgemeinen nur kurzfristig bekleidet werden dürfen, daß die Richter, die von allen und aus allen ernannt werden, über alles abzuurteilen haben, mindestens über die meisten, wichtigsten und entscheidendsten Fälle..., daß die Volksversammlung die souveräne Entscheidung über alles habe, jedenfalls über die wichtigsten Fragen, die Behörden aber über nichts oder nur über Lappalien... Wenn schließlich die Oligarchie durch Adel, Reichtum und Bildung bestimmt wird, so gilt entsprechend als demokratisch das Gegenteil davon: niedrige Geburt, Armut und banausisches Wesen."

Die Verfassung des Solon ist für Aristoteles noch keine rein demokratische, sondern eine gemischte, indem Solon Einrichtungen der Adelsherrschaft, den Areopag und die Wahl der Beamten, die er vorfand, einfach bestehen ließ und nur nicht aufhob, durch die Einrichtung der Volksgerichte aber die Demokratisierung einleitete (Politik II, 1274a). „Deswegen tadeln ihn manche; dadurch habe er nämlich die beiden andern Einrichtungen aufgelöst, daß er dem durch das Los besetzten Volksgericht souveräne Gewalt über alles gab. Denn als die Volksgerichtsbarkeit ihre Macht entfaltete, begann man dem Volke wie einem Tyrannen zu schmeicheln und das Staatswesen in die spätere Demokratie umzuwan-

[1]) Im Gegensatz dazu verherrlichen moderne Romantiker die irrationalen Mächte aus Triebschwäche und halten es für richtig, Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, zu verachten. Damit ist nicht gesagt, daß sie an allzu großem Verstand leiden.

[2]) Die Übersetzung nach F. Susemihl.

deln... Doch lag diese ganze Entwicklung offenbar nicht in Solons Absicht, sondern vielmehr im Gange der Ereignisse."

Kleisthenes war aber für Aristoteles schon der entschiedene Förderer der radikalen und äußersten Demokratie: „Für diese (äußerste) Demokratie sind auch solche Maßnahmen förderlich, wie sie Kleisthenes in Athen zur Stärkung der Volksherrschaft anwandte... Man muß nämlich neue Phylen und zahlreiche Bruderschaften einrichten und die eigenen Gottesdienste (der Geschlechter) auf wenige zurückführen und sie zu gemeinsamen machen, und überhaupt alles Tunliche austifteln, was dazu führt, möglichst alle Volksklassen miteinander zu vermischen und die früheren Genossenschaften aufzulösen." (Politik VI, 1319b.)

Wenn Kleisthenes mit so rücksichtslosem Rationalismus die Athener aus allen alten Bindungen riß und als einzige Heimat in räumlichem und seelischem Sinn ihnen die Gemeinde, das Bürgerrecht in ihrem Demos, beließ, so trug ihn nicht nur Haß gegen den Adelsstand, nicht nur der Zwang, systematisch zu Ende zu denken, zum Ziel; eine alte und noch nicht tote Macht, die Idee der Polis, erwachte in ihm zu neuem Leben. Denn wenn seine Reform alle Sonderbestrebungen zu verhindern suchte, was war der Endzweck? Die Polis als Ganzes, nicht mehr in Gruppen, Stände, Parteien zerfallend, ist wieder die eigentliche Lebenseinheit, ein in sich geschlossener Organismus, und sämtliche Bewohner nur ihre Teile und Funktionen, deren keiner sich absondern darf, wenn das Leben des Ganzen nicht gestört sein soll.

Neu zum Leben erweckt war die Form der Polis, aber, wie wir sahen, auf rein rationalistische Weise, und der Geist der religiösen Bindung, der allein diese Form lebensfähig machen konnte, war ihr ausgetrieben. Die naive Blindheit des Rationalismus, der Mangel an Einsicht in die Lebensmächte, zeigt sich klar; ein System der radikalen Demokratie war der Theorie nach folgerichtig zu Ende gedacht; aber mühte den Kleisthenes kein Gedanke, wie die praktische Verwirklichung sich gestalten werde? Überwältigte ihn völlig die geschichtliche Sendung des griechischen Volkes, die reinen Grundformen (vgl. die Einleitung S. 6) rein zu verwirklichen? Die Idee war die Herrschaft aller; wußte er nicht, daß die Wirklichkeit die Herrschaft der Minderwertigen, die Diktatur der Gemeinheit sein würde? „Freilich, mehr als Durst und Hunger quält das Edlere den Schlechten", sagt Hölderlin. Man wird nicht glauben, ein so tiefer Einblick in die Natur des Menschen sei den Griechen nicht vergönnt gewesen; aber wie wenig bewirkt und bedeutet in der Geschichte die Einsicht!

Die Herrschaft muß an die Minderwertigen fallen; die politische Gleichberechtigung muß den Schrei nach wirtschaftlicher Gleichstellung erzeugen, denn was hilft politische Gleichheit bei wirtschaftlicher Ungleichheit? Der Souverän Volk muß eines Tages amtsmüde werden und nach dem verlangen, der ihm die Bürde der Regierungsgeschäfte abnimmt: das sind die notwendigen Folgen des kleisthenischen Systems. Wenn diese Folgen sich erst langsam und stufenweise zeigten, so liegt das einmal daran, daß auf die lange Zeit des Anstiegs und der Höhe unter der Adelsherrschaft (die aus Mangel an Quellen in den Geschichtsbüchern nur kurz behandelt werden kann und deshalb auch unwillkürlich für kurz gehalten wird) im entsprechenden Rhythmus auch ein langsamer Abstieg folgen mußte; ein so reiches Erbe wird nicht an Einem Tag vernichtet. Es liegt ferner daran, daß das System ein Loch hatte. Die solonischen Klassen bestanden weiter, der Areopag, der Adelsrat, bestand weiter; so konnten sich die alten Autoritäten doch noch bewahren. Jede Phyle stellte einen Truppenkörper, der von einem gewählten, nicht gelosten, Strategen kommandiert wurde; es war oft eine Lebensnotwendigkeit, den tüchtigsten Mann zu wählen und, wenn er sich bewährte, wiederzuwählen. So wurden die tüchtigsten Edelleute Strategen; und das Volk, durch Jahrhunderte gewohnt, sich nur von wirklichen Herren befehlen zu lassen, ließ sich diesen Zustand gern gefallen. So haben tatsächlich — entgegen dem System — noch bis zum Tode des Perikles die großen Adelsfamilien, gestützt auf ihren Anhang, Athen beherrscht; hervorragende adelige Strategen leiteten die Stadt in den Kämpfen mit den Barbaren, der Areopag gewann während der Persernot an Einfluß und konnte noch segensreich wirken. Erst nach dem Tod des Perikles trat eigentlich das System des Kleisthenes unbeschränkt in Kraft; die Wirkungen werden wir sehen. Die alten Geschlechter, die mit ihrer Standeserziehung immer wieder Führer stellten, sind erschöpft und werden an die Wand gedrückt; die demokratische Masse konnte kraft ihrer Grundsätze keinen Führernachwuchs heranbilden; was blieb? —

Aristoteles unterscheidet (Politik IV, 1291b ff.) mehrere Stufen der Demokratie. Die erste entspricht der Verfassung Solons — zur Ausübung politischer Rechte ist ein gewisses Vermögen erforderlich; bei den nächsten Stufen genügt schon der Besitz des Bürgerrechts; bei all diesen Stufen herrscht aber eigentlich der N o m o s. Nehmen wir das Wort in der ganzen Schwere seiner Bedeutung, als Inbegriff aller überpersönlichen Normen und Bindungen, die das menschliche Zusammenleben regeln und

sich aus der Verspannung des Lebens mit der Gottheit ergeben, und wir müssen gestehen: Aristoteles hat den entscheidenden Punkt in aller Kürze klar bezeichnet. Solange der Nomos herrschte, war die athenische Polis stark. Bei der vierten Stufe „bleibt zwar im übrigen alles beim alten, nur ist da die Masse unumschränkter Herr und nicht mehr der Nomos. Das tritt ein, wenn die Volksbeschlüsse alles entscheiden und nicht mehr der Nomos; und soweit kommt es durch die Volksführer, Volksverführer, die „Demagogen". In solchen Demokratien, in denen der Nomos herrscht, kommt kein Demagog auf, sondern die tüchtigsten unter den Bürgern haben den Vorsitz; wo aber die Nomoi nicht mehr herrschen, da entstehen Demagogen. Denn da wird das Volk zu Einem Monarchen, der sich aus Vielen zusammensetzt; denn Souverän ist dann die große Masse, und zwar als Ganzes, nicht die einzelnen Mitglieder für sich genommen."

Die Gleichheit hat nur Sinn, ist überhaupt nur möglich im Verhältnis zum Gott, dem eigentlichen Regenten, vor dem die natürlichen Unterschiede der Menschen bedeutungslos werden. In der entgötterten Polis wird „Gleichheit" die verlogene Parole für die Herrschaft der Minderwertigen.

III.

Die Blütezeit der Demokratie; Athen bis zum Tod des Perikles 429.

Mit dem Reformwerk des Kleisthenes beginnt ein bis zum Tod des Perikles reichender Abschnitt, den man als Blütezeit der attischen Demokratie bezeichnen kann; aber es wäre ein Irrtum, die Blüte und Größe dieser Zeit der Volksherrschaft an sich zuzuschreiben. In Wirklichkeit regieren einzelne bedeutende Staatsmänner und Feldherrn, alle aus den alten Adelsgeschlechtern; die Ehrsucht und Eifersucht der Bewerber bei ihrem Wettstreit um die leitende Stelle bezeichnet die Politik dieser Jahre. Die Formen der Volksherrschaft sind nur ein Machtmittel in der Hand des Staatslenkers, das ihm ermöglicht, die rechtlich souveräne Masse fest in der Hand zu halten, freilich ein zweischneidiges und gefährliches Mittel. Wohl wird erreicht, daß die Gesamtheit der Bürger, nicht Gruppen und Minderheiten mit Sonderinteressen, die Politik des ungekrönten Monarchen trägt und sich mit rastloser Anspannung aller Kräfte den allgemeinen Aufgaben widmet; aber der Führer unterliegt zwangsläufig der Notwendigkeit, die Rechte des Demos immer mehr zu erweitern, auch seine unheilvollsten und maßlosesten Forderungen zu erfüllen und schließlich dem Volk zu einer solch unbeschränkten Allmacht zu verhelfen, daß ein Staatsmann mit weitblickender Vernunft, dessen Entschlüsse der blinden Selbstigkeit stets hart und unbequem scheinen, nichts mehr durchsetzen kann. Das Volk ist ganz demokratisch gesinnt, haßt die Einzelherrschaft und darf sie nicht spüren. Ein Mittel zur Erlangung der Macht war für Kleisthenes seine Staatsreform gewesen, und seine Familie, die Alkmeoniden, fühlte sich geradezu als herrschende Dynastie Athens und setzte die Tradition fort.

Schon die Geschichte des 6. Jahrhunderts war, wie wir sahen, durch einzelne starke Persönlichkeiten bestimmt, die sich von den Bindungen des Standes freigemacht hatten. Seit Kleisthenes die altererbten Formen der Geschlechts- und Kultverbände mit so entschiedenem Rationalismus beseitigt hatte, war für die großen Einzelnen der Boden erst wirklich bereitet. Jetzt sind freie Geister möglich, ungebunden in jedem Sinne, losgelöst von Tradition, Religion, Kultus, in der Lage, rein rationale Kritik

an allem und jedem zu üben. Die Einsicht in die Wirklichkeit und das Gesetz des Lebens wird wohl nicht tiefer als in der Vorzeit, aber bewußter. Erst jetzt gibt es wirklich Einzelne, die nicht mehr selbstverständlich Glieder und Funktionen einer Gemeinschaft, einer organischen Lebenseinheit sind; sie gehören nicht mehr zu ihrem Volk, Volk in diesem Sinne gibt es nicht mehr, sie stehen in Widerstreit und Opposition zur Masse. Ein solcher Widerstreit aber erzeugt allein große Persönlichkeiten. Die Schöpfer des Epos konnten wir noch nicht so nennen (s. o. S. 26); das fünfte Jahrhundert bringt eine glänzende Reihe solcher Männer hervor.

Auch im Geistigen gilt Goethes Wort:

> „Siehst du also dem einen Geschöpf besonderen Vorzug
> Irgend gegönnt, so frage nur gleich, wo leidet es etwa
> Mangel anderswo."

Man mag hier auch an Heraklits Lehre vom Rhythmus der Welt als dem Gesetz des Wechsels und Ausgleichs denken, nach dem „keine Setzung ohne Gegensetzung" geschieht und kein Vorzug eintreten kann, der nicht zugleich einen Mangel bedeutet. Die klare Überlegenheit losgelöster Einzelner ist etwas Großes, ein erhabener Wert in der menschlichen Geistesgeschichte; aber niemand wird verkennen, daß dabei „andere Glieder darben", daß die Nabelschnur zur Erdmutter zerrissen ist und die Elemente des Menschen Natur und Geist, die in der religiösen Form der alten Polis noch gebunden und einheitlich zusammengingen, jetzt untrennbar auseinandertreten.

Es liegt nicht im Rahmen unserer Aufgabe, auf die äußere Geschichte Athens im 5. Jahrhundert, auf die Kämpfe mit dem Perserreich, des näheren einzugehen. Nur soweit die Ereignisse das Verständnis der inneren Geschichte fördern, wird auf sie hingedeutet. Um 500 sind die Alkmeoniden am Ruder und unterstützen durch Entsendung von Schiffen den Aufstand der Joner gegen das Perserreich; da sich aber der Erfolg auf Seite Persiens neigt, so gelangten nach wenig Jahren die Tyrannenfreunde, die Anhänger der Peisistratiden, zur Macht; das despotisch regierte Persien war die natürliche Schutzmacht der Monarchie, und nach der Überlieferung hat ja der vertriebene Hippias in Persien Zuflucht gefunden und sogar ein Fürstentum erhalten. Die Perser erobern und zerstören 494 Milet, die Griechen Kleinasiens sind unterworfen, selbst das hellenische Mutterland scheint bedroht. Themistokles, der größte Staats-

mann Athens, kommt hoch, und seine Politik der nationalen Verteidigung verdrängt den Einfluß der Tyrannenfreunde. Die Abwehr Persiens durch eine starke Flotte zu ermöglichen, Athen zur ersten Seemacht und damit zur Vormacht von ganz Hellas zu machen, das ist der Endzweck seiner Pläne. Bei solchen Zielen sah er sich genötigt, die radikale Demokratie zur fördern; er mußte das Volk und gerade das niedere Volk (die fast besitzlosen Angehörigen der vierten solonischen Klasse), das die Bemannung der Flotte zu stellen hatte, für sich gewinnen; jetzt mußten die Einschränkungen der politischen Rechte fallen, die noch Kleisthenes für die vierte Klasse hatte bestehen lassen. Es ist das Werk des Themistokles, wenn Persiens Angriff siegreich zurückgeschlagen werden konnte; damit war entschieden über den weiteren Verlauf der europäischen Geschichte, die sich nun erst wahrhaft europäisch, auf den Grundlagen griechischen Wesens, gestalten konnte. Eine notwendige Begleiterscheinung bei der Durchführung seiner Pläne war es, wenn er die Machtstellung der untersten Klasse verhängnisvoll erweiterte. Es scheint, daß ihm selbst alle Parteipolitik nur Begleiterscheinung, notwendiges Übel im Kampf um höhere Zwecke war; und wenn ihm auch der Staat, von der Not des Augenblicks gezwungen, die Leitung überließ, keine Partei setzte sich ernstlich für ihn ein, da keine ihn als den ihren betrachten konnte. Die Überlieferung über ihn besteht aus böswilligem Klatsch und Verleumdungen der Parteien, die sich gedrückt und mißachtet fühlten von einem überlegenen Geist, dessen bloßes Vorhandensein ihnen ihre Berechtigung schon fragwürdig machte. Gerecht wird ihm einzig das Urteil des Thukydides, der seine unvergleichliche Genialität so schildert: „Themistokles offenbarte unwidersprechlich die Stärke seiner angeborenen Begabung und verdient gerade deshalb mehr Bewunderung als ein anderer. Durch seinen natürlichen Scharfsinn allein (ohne etwas vorher von anderen oder für sich besonders gelernt zu haben) fand er für die augenblickliche Lage nach kürzester Überlegung die stärkste Entscheidung und war für zukünftige Ereignisse auf weiteste Zeiträume hinaus der beste Voraussehe.[1]) Er war fähig alles, was er gerade unter den Händen hatte, klar darzulegen und wußte selbst Dinge, in denen er keine Erfahrung hatte, sachgemäß zu beurteilen; vorzüglich sah er das Gute und Schlimme, das noch die Zukunft barg, voraus. Um alles in Ein Wort zu fassen: durch die Kraft seiner Natur war er ohne langwierige Ausbildung (μελέτη vgl. oben S. 27) Meister darin, das,

[1]) Vgl. Bismarck: „Die Aufgabe der Politik liegt in der möglichst richtigen Voraussicht dessen, was andre Leute unter gegebenen Umständen tun werden."

was not tat, aus dem Stegreif zu entscheiden." (I 138). Thukydides wehrt so indirekt die verbreitete Verleumdung ab, Themistokles habe seine besten Ideen von anderen empfangen, und schildert ihn als Naturgenie, das solcher Anleihen nicht bedurfte.

Themistokles wurde 493 zum Archon gewählt und begann mit der Durchsetzung seines Flottenprogramms. Es war ein Plan auf lange Frist; bald nach Ablauf des Amtsjahres wurde die Ausführung unterbrochen, und Themistokles selbst in den Schatten gestellt durch Miltiades, den attischen Fürsten auf dem thrakischen Chersonnes (vgl. oben S. 44), der sich damals samt seinen Mannen und Schätzen vor den andringenden Persern nach Athen flüchten mußte. Er wußte sich rasch Einfluß zu verschaffen, konnte als Sachverständiger für Persien gelten und empfahl im Gegensatz zu Themistokles, der eine Bezwingung der Perser nur zur See für möglich hielt, die Entscheidung zu Land. Als 490 das persische Heer auf Transportschiffen gegen Athen heransegelte, war er der Oberkommandierende der Athener.

Wenn im 5. Jahrhundert der jeweilige ungekrönte Monarch Athens auch die gesamte Bürgerschaft, jedenfalls die überwältigende Mehrheit, hinter sich hatte (s. o. S. 54), so verschwanden deshalb doch die Minderheiten nicht; die zurückgedrängten Gruppen und Parteiführer machten eine möglichst wirksame Opposition, ohne jede Rücksicht auf das Wohl des Ganzen. Und nur als Parteiführer konnten die großen Einzelnen zur Macht kommen; das ist die dunkle Kehrseite zu dem Glanz des 5. Jahrhunderts. Wie weit das Parteiunwesen schon entwickelt war, kann man 490 klar sehen. Die Alkmeoniden, die heimliche Dynastie Athens, die nun ins Hintertreffen geraten waren, verbündeten sich mit den natürlichen Freunden der Perser, den „Tyrannenfreunden"; in ihrer Opposition gegen Miltiades waren beide plötzlich einig. Man scheute nicht vor dem Gedanken zurück, die Stadt an Persien zu verraten; Miltiades mußte sich hüten (und er wußte das auch), Athen durch die Barbaren einschließen zu lassen, sonst drohte Konspiration mit dem Feind. Soviel läßt sich im allgemeinen sagen; im einzelnen ist die Überlieferung, nicht ohne Mitwirkung der Alkmeoniden, verdunkelt (Herodot VI, 121 ff.).

Der Sieg bei Marathon wurde erfochten, das Verdienst hatte die schwerbewaffnete Infanterie, die Bürger und Bauern des besitzenden Mittelstandes, mit Ausschluß der vierten solonischen Klasse. Wenn der Mittelstand den Ausschlag gab, so war eine weitere Demokratisierung nicht zu befürchten. Aber die Erweiterung des Seewesens ließ sich nicht

aufhalten. Schon 489 versuchte Miltiades selbst eine Flottenexpedition gegen die zu Persien haltenden Inseln; sein Mißerfolg führte bekanntlich zu seiner Anklage „wegen Täuschung des Volkes" (der Ankläger stand den Alkmeoniden nahe), seiner Verurteilung und seinem Ende im Schuldgefängnis. Und jetzt, nachdem der Rival beseitigt war, trat Themistokles wieder in den Vordergrund; der Ausbau der Flotte wurde gefördert. Die Ausdehnung der Dienstpflicht auf die vierte Klasse war unvermeidlich; die konservativen Adeligen und Bauern, der gemäßigte Mittelstand kamen ins Hintertreffen.

Zwei Jahre nach der Schlacht bei Marathon, also 488, „machten die Athener, da dem Volke schon der Kamm schwoll, zum erstenmal Gebrauch von dem Gesetz über das Scherbengericht, das aus Mißtrauen gegen die am Ruder befindlichen mächtigen Bürger gegeben war, weil Peisistratos als Führer des Volks und als Feldherr zur Tyrannis gelangt war" (Aristoteles, Politeia 22). Das Gesetz soll von Kleisthenes stammen und ursprünglich seine Spitze nur gegen die Peisistratiden gerichtet haben. Das Verfahren war so, daß jährlich im Frühjahr die Volksversammlung befragt wurde, ob Anlaß bestehe, gegen einen Bürger das Gesetz anzuwenden. Im Falle der Bejahung mußte bei einer neuen Versammlung jeder Bürger den Namen des zu Entfernenden auf eine Scherbe schreiben. Mindestens 6000 Bürger mußten sich beteiligen; wer die Mehrheit der Stimmen gegen sich hatte, war auf zehn Jahre verbannt.

Mißtrauen gegen die Mächtigen hat das Gesetz diktiert, sagt Aristoteles; und in der Politik (III, 1284a) führt er, noch tiefer grabend, über dasselbe Thema aus: „Wenn ein Einzelner sich durch ein Übermaß von Tüchtigkeit auszeichnet oder mehrere, die jedoch zu wenig sind, um einen vollen Staat für sich zu bilden, so sehr, daß die Tüchtigkeit und politische Fähigkeit aller andern zusammen sich mit der jenes Einzelnen oder jener Mehreren gar nicht vergleichen läßt, so kann man solche Leute nicht mehr als einen bloßen Teil der Gesamtgemeinde betrachten. Es würde ihnen Unrecht geschehen, wenn sie nur gleiche Rechte mit den anderen erhielten, während sie doch so ungleich an Tüchtigkeit und politischer Fähigkeit sind. Denn billig würde ein solcher Mann wie ein Gott unter den Menschen dastehen. Daraus geht klar hervor, daß die Gesetzgebung sich nur auf Leute beziehen kann, die nach Art und Fähigkeit gleich sind; für so überragende Menschen hingegen gibt es kein Gesetz, denn sie sind selber Gesetz. Wer versuchen wollte, ihnen Gesetze zu geben, würde sich lächerlich machen. Sie würden ihm wohl ebenso antworten wie bei Antisthenes die Löwen

den Hasen, als diese eine Versammlung abhielten und gleiches Recht für Alle forderten. Aus einem solchen Grund führen demokratisch regierte Gemeinden das Scherbengericht ein, denn diese trachten am allermeisten nach Gleichheit; daher pflegten sie solche Männer, die durch Reichtum, Volkstümlichkeit oder sonstigen politischen Einfluß übermächtig wurden, durch das Scherbengericht auf befristete Zeit aus dem Staat zu entfernen... (Monarchen und Tyrannen pflegen hervorragende Männer aus dem Weg zu räumen). Ebenso gehen auch Oligarchien und Demokratien zu Werke; das Scherbengericht hat gewissermaßen die gleiche Bedeutung, da es die Hervorragenden unterdrückt und vertreibt... Auch der Chormeister wird den nicht mitsingen lassen, dessen Stimme den ganzen Chor an Kraft und Schönheit übertrifft." Die Harmonie des Ganzen erfordert es — das ist der Gedanke des Aristoteles —, daß kein Teil, mag er an und für sich noch so schön sein, unverhältnismäßige Größe aufweise.

Der Philosoph geht hier bei seiner Betrachtung durchaus aufs Tiefe und Zeitlose. Das Scherbengericht in den Händen des Volkes ist sicher ein Werkzeug des Mißtrauens gegen den großen Einzelnen; und wenn er die Polis, nicht den Einzelnen, als die ursprüngliche Einheit und Ganzheit betrachtet, deren Harmonie nicht gestört werden darf, so ist das Wesen dieser Gemeinschaftsform genau bezeichnet. Aber die erste Anwendung des Scherbengerichts gibt noch zu Fragen Anlaß. Wenn Kleisthenes wirklich die Maßregel geschaffen hat, warum machte man erst jetzt, 20 Jahre später, von ihr Gebrauch? Solche Gesetze pflegt man doch nur bei dringendem Anlaß zu geben und sofort anzuwenden. „Aus gewohnter Milde und Sanftheit, die dem Volke eigentümlich ist, ließen die Athener die Tyrannenfreunde ruhig unter sich wohnen, sofern sie sich in den bürgerlichen Wirren nichts zuschulden kommen ließen", vermutet Aristoteles (Politeia 22) — eine ziemlich unglaubwürdige Verlegenheitsantwort. Tatsache ist, daß erst ab 488, dann aber beinah Jahr für Jahr, Verbannungen durch das Scherbengericht erfolgten; erst fielen ihm nur Tyrannenfreunde, dann auch Alkmeoniden zum Opfer. Man widersteht der Versuchung schwer, hinter diesem Verfahren als treibende Kraft Themistokles zu suchen. Benutzte der heimliche Diktator diese Methode, um die Führer der Opposition zu beseitigen? Im Jahre 482 wurde Aristeides verbannt, der bestimmt ein scharfer Gegner des Flottenprogramms war — vielleicht weil er den unvermeidlichen Machtzuwachs der untersten Klasse voraussah und verhindern wollte. Jedenfalls, als innerpolitisches Mittel eines großen Staatsmanns gewinnt

ein solches Gesetz wie die Einrichtung des Scherbengerichts eine andere Bedeutung als wenn man annimmt, daß es den Willen der gesamten Bevölkerung oder wenigstens der Mehrheit ausdrückt[1]). Daß ein Volk als Masse spontan überhaupt etwas will und weiß, was es will, ohne daß ein starker Einzelner es ihm gebietet, das gehört zu den schönen und selten verwirklichten Träumen demokratischer Ideologie.

Kaum war 488 das Scherbengericht eingeführt oder wenigstens zum erstenmal angewandt, so folgte im nächsten Jahr eine weitere einschneidende Neuerung: die neun Archonten, die bisher stets gewählt waren, wurden nun aus 500 von den Phylen aufgestellten Kandidaten erlost. Früher war diese Behörde, vor allem der erste Archon, äußerst einflußreich (vgl. oben S. 24); jetzt wurde sie ziemlich bedeutungslos, rein repräsentativ, eine Körperschaft von Verwaltungsbeamten des souveränen Volkes. Volksversammlung, Rat der Fünfhundert, Geschworenengerichte — diese drei Organe hatten die ganze Macht —, wenn eine Behörde, nämlich die der zehn Feldherren, nicht nach wie vor wäre gewählt worden. Der Obmann dieser Zehn, der (nach moderner Vermutung) nicht von einer Phyle vorgeschlagen, sondern vom ganzen Volk gewählt wurde, und zwar Jahr für Jahr von neuem, war somit in Einer Person oberster Heerführer, politischer Staatsleiter, Volksführer — er war Monarch! Als Oberstrategen haben alle die großen Adeligen von Themistokles bis Perikles Athen regiert; unter ihnen gab es Parteien, sie waren nicht Partei, sondern stützten sich auf das Vertrauen des g a n z e n Volkes. Sie gaben die Initiative zur Anwendung des Scherbengerichts gegen gefährliche Gegner. So war das Amt des Oberstrategen — vielleicht von Themistokles, sicher mit seiner Mitwirkung — geschaffen als Form für die einheitliche politische und militärische Leitung des Staates, die Behörde der Archonten bedeutungslos gemacht; kurzum, die Blütezeit der attischen Demokratie ist eine Zeit der tatsächlichen, wenn auch verschleierten M o n a r c h i e ! Die großen Einzelnen regieren, das Volk trägt sie; nur Eine Autorität ragt noch als Denkmal der Vergangenheit in die Zeit ihrer Herrschaft hinein, der Areopag, der alte Adelsrat, dessen Mitglieder durch ihre Würde, ihre blutmäßig überlieferten Fähigkeiten und ihre aufgesammelte Erfahrung — sie bekleideten ihr Amt lebenslänglich — einen gewaltigen Einfluß erlangen konnten; sie galten nun

---

[1]) Aristoteles sagt in der Politik a. a. O. selbst, daß die demokratischen Gemeinden praktisch den Volksentscheid meist als Mittel des Parteikampfes anwenden und nicht im Interesse des Ganzen.

einmal als die obersten Aufseher des Staates, wachten über Brauch und Sitte, bestraften nach eigenem Ermessen alle, die sich gegen die Ordnung vergingen (Aristoteles Politeia 3). Ihre Tätigkeit war um so schwerer einzuschränken, da ihre Amtsbefugnis nicht durch Einzelvorschriften genau abgegrenzt war. Aber auch dieses Denkmal der Vergangenheit sollte nicht mehr lange stehen.

Den Plänen des Themistokles kam es zugute, daß im Jahre 483/2 in Attika neue Silberminen entdeckt wurden, die dem Staat einen bedeutenden Überschuß einbrachten. „Einige beantragten, das Geld unter das Volk zu verteilen", sagt Aristoteles (Politeia 22). Dieser Antrag entsprach wohl einer alten Gewohnheit und geht vielleicht auf die Sitte der Beuteverteilung in der Urzeit des Stammes zurück. Dem Themistokles gelang es diesmal, die Verteilung zu verhindern; es wurde zum Bau der Kriegsflotte mitverwendet. Der Vorfall zeigt uns den Brauch, Staatsüberschüsse als Taschengeld an die Bürger zu verteilen, was noch so verhängnisvoll werden sollte; er zeigt auch, daß sich damals noch das Volk für seinen großen Führer begeistern und sogar Opfer bringen konnte — wie denn ein gesundes Volk zu jeder Zeit zur Hingabe an einen wirklichen Führer und Herrn bereit ist; die unfähigen, von unbefriedigter Eitelkeit zerfressenen Nebenbuhler des Staatslenkers sind es, die das Volk gegen den Regenten aufhetzen und ihm jeden Schritt erschweren. Dieser Gesichtspunkt gilt auch für die Beurteilung des Scherbengerichts.

Das Jahr 480 sieht die Perser unaufhaltsam in Griechenland eindringen; Athen muß geräumt werden und wird von ihnen verbrannt. Aber die kampffähigen Männer sind auf den Schiffen und erringen den entscheidenden Seesieg bei Salamis; an Zahl ist die persische Flotte wohl überlegen, aber durch das Genie des Führers Themistokles wird das mehr als wett gemacht. Der Rest der geschlagenen Flotte flieht; das persische Landheer bleibt in Hellas stehen (nur weil man den Rat des Themistokles nicht befolgte, die Flotte sofort nach Kleinasien zu leiten und das feindliche Heer, dessen Rückzugslinie dadurch bedroht wurde, zum Abzug zu zwingen). Aber im nächsten Jahr wird auch diese Landmacht bei Platää vollständig besiegt und zu einer verlustreichen Rückkehr in die Heimat gezwungen; die Abwehr der Perser ist vollendet, und im gleichen Jahr beginnt mit der Schlacht bei Mykale der Angriffskrieg gegen Persien. Hellas war der Gefahr entgangen, eine Provinz des Perserreiches zu werden, und hatte sich die Freiheit erkämpft, die es brauchte, um seine welthistorische Mission zu erfüllen; es konnte unbeengt seine Kräfte ent-

falten und seine nationale Kultur entwickeln, welche die Grundlage der europäischen Kultur und die ewige Norm einer Menschheitskultur überhaupt ist.

Plutarch berichtet (Aristeides 22): „Aristeides (der in der Stunde der Not aus der Verbannung zurückgerufen war) sah, daß die (nach der Schlacht von Platää) in die Stadt zurückgekehrten Athener die Herrschaft in die Hände des Volkes gelegt zu sehen wünschten; er glaubte nun, das Volk verdiene wegen seiner Tapferkeit Berücksichtigung, und hielt es zugleich nicht für leicht, die waffentüchtige und siegesstolze Menge mit Gewalt niederzuhalten. Deshalb stellte er den Antrag, die staatsbürgerlichen Rechte sollten allen gemeinsam zukommen und die Beamten aus sämtlichen Athenern gewählt werden."

Obwohl die Archontenstellen bereits durch Los besetzt wurden, blieben sie doch noch geraume Zeit den beiden oberen solonischen Klassen vorbehalten, wie uns eine unten zu behandelnde Stelle des Aristoteles zeigen wird. Daß aber infolge der Siege, die das Selbstbewußtsein des Demos gewaltig hoben, die Rechte der unteren Klassen vermehrt und ihnen der Zugang zu den Ämtern erleichtert wurde, kann nicht bezweifelt werden. Aus der Zeit der alten Polis und der Adelsherrschaft war noch die Gewohnheit bewahrt geblieben, große Leistungen gewissermaßen anonym zu verrichten, mit der eigenen Person zurückzutreten und das Verdienst der Gemeinde oder dem Stand im Ganzen zuzuschreiben, als dessen Repräsentant der Einzelne handelte; kein Wunder, daß jeder Athener die Großtaten eines Themistokles sich selbst zuschrieb.

Hier mag an eine Anekdote erinnert werden, die schon Herodot (8, 125) und in kürzerer und schärfer zugespitzter Form Platon (Staat 330 A) erzählt. Ein Kleinstädter (bei Platon ein Seriphier) beschimpft den Themistokles und wirft ihm vor, er habe seine Ehrungen nicht sich selbst, sondern einzig seinem mächtigen Heimatstaat zuzuschreiben. Themistokles erwidert: „Als Seriphier wäre ich freilich nicht berühmt geworden, aber du nicht einmal als Athener." Es liegt zugleich an der Größe des Mannes und seines Heimatstaates, an dem glücklichen Zusammentreffen beider Bedingungen; das wird hier klar ausgesprochen und so die Anschauung des Volkes gewissermaßen berichtigt.

Groß war der Stolz der Athener, daß sie als freiheitlicher, demokratischer Staat das Heer des „großen Königs" besiegt hatten. In den 472 aufgeführten Persern des Aischylos erkundigt sich die Mutter des

Xerxes nach der Lage und Stärke Athens und fragt, wer dort Männerhirt und Gebieter sei. Der Chor antwortet (V. 241 ff.):

Keines Menschen Knechte heißen sie und keinem untertan.

Königin:

Doch wie mögen sie bestehen, kommt erst über sie der Feind?

Chor:

So, daß dem Dareios sie ein schönes, großes Heer vertilgt.

Durch die Politik des Themistokles war Athen die erste Seemacht Griechenlands geworden; so ist es natürlich, daß es als Schutzherrin und Vormacht aller griechischen Seestaaten auftrat, die einen Schutz nötig hatten. Schon 478/7 wird der attische Seebund gegründet, der die meisten jonischen Gemeinden an der Küste Kleinasiens und auf den Inseln des Ägäischen Meeres umfaßte und bezweckte, all diesen ehemaligen Untertanen Persiens die dauernde Freiheit zu sichern. Unabhängigkeit und Autonomie wurden jedem Bundesmitglied garantiert, die Wahrung der Polis-Idee war selbstverständliche Voraussetzung. Jedes Mitglied mußte für die gemeinsame Sache Schiffe und Soldaten stellen; mit Ausnahme einiger wenigen größeren Gemeinden zogen es die Bündner vor, diese Leistung durch Geldbeiträge in die gemeinsame Bundeskasse abzulösen. Die Höhe der Leistungen wurde von Aristeides festgesetzt, der nun die Schöpfung seines großen politischen Rivalen organisierte.

Themistokles hatte noch Athen zu einer starken Festung ausgebaut, die durch die langen Mauern mit dem ebenfalls geschützten großen Hafen, dem Piräus, verbunden war. Aber jetzt, in der Zeit des Erfolgs und Glanzes, wo nicht mehr die dringende Not und Bedrohung des Lebens dazu zwang, dem besten Führer zu gehorchen, ward seine Stellung erschüttert; er verfiel 470 dem Scherbengericht! Die einzelnen Anlässe dazu sind dunkel. Wie Plutarch (Kimon 11) berichtet, traten ihm Aristeides und Kimon, der Sohn des Miltiades, entgegen, „weil er die Demokratie mehr als nötig förderte und stärkte“. Ein wahrer Kern mag in dieser kurzen Nachricht stecken; nötig war es sicherlich für Themistokles, sich auf die breite Masse des Volkes zu stützen, nachdem die Friedenszeit das Parteiunwesen wieder üppig machte (die Zeit der Not hatte keine Parteien mehr gekannt). Das Haus des Miltiades, ferner die Alkmeoniden und andere große Familien hatten wenig Neigung, nur Untertanen zu sein. Wenn derselbe Aristeides, der nach Plutarchs Bericht (s. o. S. 62) die Rechte der unteren Klassen erweitert hatte, jetzt den Themistokles als

Überdemokraten befehdete, so scheint das mehr Kampfmittel gegen den Parteigegner als prinzipielle Überzeugung zu sein. Auch entsprachen die Ziele des großen Staatsmanns so wenig dem Herkömmlichen, daß sie mit Mißtrauen betrachtet wurden. Athen sollte als Vormacht Griechenlands, Kraftmittelpunkt und Führerin dastehen, dies Ziel wollte er mit allen Mitteln erreichen; wenn die alte Vormacht Sparta, die als Landmacht den neuen Verhältnissen nicht mehr gewachsen war, nicht gutwillig nachgab, so mußte sie es mit Gewalt. Durch die Perserkriege, durch den Gegensatz zu den Barbaren, war das Nationalgefühl, das Bewußtsein, Ein Volk zu sein, gewaltig erstarkt; jetzt war der Augenblick, den Partikularismus zu überwinden, wenn es gelang, die Enge der Polisform zu sprengen. Solange Unabhängigkeit nach außen und Autonomie im Innern von jeder kleinen Gemeinde beansprucht wurden, war keine Einheit zu erreichen, nicht einmal ein Landfrieden. Das sicherste Mittel war: Eine Gemeinde zu solcher Macht zu führen, daß alle übrigen, gern oder ungern, von ihr abhängig werden mußten. Nachdem Themistokles Athen in diese Bahn gedrängt hatte, trieben es schon die Ereignisse in der eingeschlagenen Richtung weiter; der Seebund mußte sich aus einem Staatenbund zu einem Reich entwickeln; es galt nun, das geschichtlich Notwendige auch mit klarem und bewußtem Willen zu tun.

Aber diesen Willen und Weitblick hatte Themistokles allein. Die athenische Adelspartei mit Kimon an der Spitze verübelte ihm, daß er sich mit defensivem Verhalten gegenüber Persien begnügte — sie war für den Angriffskrieg — und Sparta herausforderte. Zu dieser Hochburg der adeligen Werte fühlte sich die Partei hingezogen, das alte überstaatliche Standesbewußtsein mochte sich noch regen. In Sparta gab es keine besondere Adelsklasse; jeder spartanische Vollbürger war im Gegensatz zu der breiten Masse der arbeitenden und abhängigen Bevölkerung ein echter Aristokrat und Herr.

So hat politische und persönliche Gegnerschaft den Gründer des attischen Reiches vertrieben. Und nach seiner Verbannung wurde er noch vom athenischen Volk geächtet; seine wenig angriffslustige Politik gegen Persien wurde ihm als Verrat, als Einverständnis mit dem Landesfeind ausgelegt! Und sein Bild kam auf die Nachwelt, wie es der Parteihaß gemalt hatte.

Er hinterließ ein reiches, schwer zu verwaltendes Erbe; die Aufgaben, vor die es den Nachfolger stellte, übersah zunächst niemand klar. Seine Politik wurde nicht fortgesetzt. Kimon unternahm Angriffsexpeditionen

gegen Persien, die zu glänzenden Siegen führten, und bemühte sich zugleich, die guten Beziehungen zu Sparta aufrechtzuerhalten, eine immer mühsamere Aufgabe, da gerade durch Kimons Erfolge der attische Seebund dauernd wuchs, die Macht Athens, das die Bündner schon mehr als Untertanen behandelte, stets bedrohlicher stieg und deshalb Spartas Mißtrauen und Eifersucht immer größer wurde. Mitglieder des Bundes, die Abfallsgelüste hatten, konnten schon 465 auf Spartas Unterstützung rechnen. Und als Kimon 461 mit athenischen Truppen den Spartanern gegen die aufständischen Messenier zur Hilfe eilte, wurde er aus Mißtrauen in beleidigender Weise heimgeschickt. Nun brach Athen mit dieser Politik und mit Sparta, indem es mit dessen altem Todfeind Argos ein Bündnis schloß; und Kimon verfiel dem Scherbengericht und mußte es mit der Verbannung büßen, daß er versucht hatte, das Widersprechende zu leisten, nämlich das attische Reich zu verstärken und zugleich Spartas Freundschaft zu erhalten.

Obwohl nun Athen in Griechenland selbst einen so gefährlichen Gegner wie Sparta abzuwehren hatte, verzichtete es doch nicht darauf, den Plan Kimons, den Angriffskrieg gegen Persien, fortzusetzen; diese Überspannung der Kräfte wurde äußerst verhängnisvoll.

Das gleiche Jahr 462/61, das Kimons Sturz sah, brachte auch die Beseitigung der letzten altererbten Autorität, des Areopags. Aristoteles (Politeia 25) berichtet darüber: „Ungefähr 17 Jahre nach den Perserkriegen (bis 463) blieb die Verfassung noch unter der Oberaufsicht des Areopags, obwohl ihr Fundament sich schon Stück für Stück lockerte. Da die Macht der breiten Masse schon gestiegen war, so wagte Ephialtes, des Sophonides Sohn, der für unbestechlich und verfassungstreu galt und Vorsteher der Gemeinde geworden war, einen Angriff auf den Areopag. Zunächst beseitigte er eine größere Anzahl von Areopagiten, indem er sie wegen ihrer Verwaltung zur Verantwortung zog. Dann nahm er im Jahre 462 dem Areopag überhaupt alle Vorrechte, durch die er eine Wache des Staates war, und übertrug sie teils auf den Rat der Fünfhundert, teils auf die Volksversammlung und die Geschworenengerichte."

Nun war das letzte Hindernis gefallen; rechtlich hatte das Volk, in Wirklichkeit „der Vorsteher des Volkes" (als solcher hatte auch Ephialtes seinen Staatsstreich gewagt) nun die unbeschränkte Gewalt. Daß der Areopag konservative Politik trieb, der demokratischen Bewegung und der Alleinherrschaft des Oberstrategen und Volksvorstehers unbequem

werden konnte, ist sicher; nähere und konkrete Angaben fehlen in der Überlieferung. Nach einer Nachricht bei Aristoteles (Politeia 23) hat er allein vor der Schlacht bei Salamis, als allgemeine Verwirrung herrschte, die Strategen nicht mehr aus noch ein wußten und schon die Parole „Rette sich, wer kann" ausgegeben war, den Kopf nicht verloren, die Bürger dazu gebracht, zu Schiff zu gehen, und so den großen Seesieg ermöglicht. Die Nachricht ist wenig glaublich und schreibt dem Areopag ein Verdienst zu, das dem Themistokles gebührt; in der Zeit der verwilderten Demokratie sah man die frühere große Würde dieser uralten Behörde in romantisch verklärtem Licht, was die eben zitierte Schrift des Aristoteles und andere Quellen (wie der Areopagitikos des Isokrates) bezeugen. Ein richtigeres Bild gibt die im Jahre 458 aufgeführte Orestie des Aischylos, ein Drama, das unter der erschütternden Wirkung der Ereignisse von 462/1 (Sturz des Areopags und Bruch mit Sparta) entstanden ist. Hier erscheint der Areopag als Hüter der alten Bindungen, als Wahrer des Nomos; er bewahrt die Ehrfurcht vor Religion und Autorität, überhaupt die Imponderabilien des Gemüts, die von auflösender Vernünftelei bedroht sind und doch erhalten werden müssen, damit die Gemeinschaft der Menschen gedeihe, die ehrwürdigen irrationalen Regungen des Inneren, die den Menschen in Zucht halten. „Ein Bollwerk eures Landes, Hort und Heil des Staats habt ihr daran, desgleichen auf der Welt kein Mensch besitzt... Werft nicht alles Schauerliche aus dem Staat! Denn welcher Mensch bleibt ehrenfest, den nichts mehr schreckt?" Diese Mahnungen des Dichters sprechen deutlich genug. Er nimmt nicht Partei, warnt vielmehr so eindringlich als möglich vor innerem Zwist und politischem Mord (kurz nach 461 war Ephialtes durch Meuchelmord beseitigt worden), mahnt das Volk, sich ebenso „vor Anarchie und zuchtloser Freiheit wie vor knechtischem Leben unter einem Despoten" zu hüten.

„Gut ist auch der Schauder oft,
soll als gefürchteter Herzensvogt
sitzenbleiben stets in der Brust.
Segen bringt's,
Zucht zu halten auch unter Druck.
Doch ist unterm Himmel nichts
fürchterlich dem Herzen mehr,
wer wird dann, Mensch oder Staat,
scheuen noch die Gerechtigkeit?" (Eumen. 516 ff.)

Hier ist nicht mehr vom Areopag, nicht mehr von einer einzelnen Behörde die Rede, sondern von der Autorität der Religion und des Nomos überhaupt. — Bei Aischylos ist der Mensch für seine Taten selbst verantwortlich; es steht ihm frei, welchen Weg er einschlagen will, den zum Heil oder zum Verderben; aber auf dem gewählten Weg begegnet ihm ein Gott, reicht ihm die Hand und leitet ihn schneller zum Ziel — zum Heil oder zum Verderben (Perser 726, 742; Agam. 1505 ff.). Der Mensch, die Gemeinschaft der Menschen muß gelenkt werden, der Staat muß die Segensdämonen an sich fesseln, die verderblichen Mächte bannen — und sein Athen tat verblendet gerade das Gegenteil! Die tiefe seelische und innere Umwälzung der Zeit, deren äußeres Symptom solche politischen Ereignisse wie der Sturz des Areopags waren, die Lockerung aller Bindungen, die Verwandlung des Volkes, das eine organische Lebenseinheit mit religiösem Kraftzentrum darstellt, zur formlosen, verwilderten, bindungslosen, rohen, atomisierten Masse, das ist es, was den größten Dramatiker der Weltlitteratur erschütterte und zu seiner größten Schöpfung antrieb. Die rechtliche Machtstellung des Areopags wird auch aus der Orestie nicht deutlich, im Einzelnen ist bloß von der Blutgerichtsbarkeit die Rede, die er auch nach 461 weiterbehielt; aber auch nach Aristoteles (Politeia 23) „verwaltete er den Staat, ohne daß ihm die leitende Stellung durch einen förmlichen Beschluß übertragen war". Die Oberaufsicht über den „Nomos", über Gesetz und Herkommen, war also ein Gewohnheitsrecht, das Ephialtes als nicht mehr zeitgemäß beseitigte.

Ephialtes war Vorsteher des Volks, mit anderen Worten Führer der demokratischen Partei gewesen; sein Nachfolger in dieser Stellung wurde Perikles. Damit war wieder ein Mann aus dem Hause der Alkmeoniden zur Herrschaft gelangt; er handelte im Sinne der Familientradition und nach dem Vorbild seines Oheims Kleisthenes, wenn er als radikaler Demokrat den Weg zur Macht suchte. Als Parteimann hatte er beim Sturze Kimons und der Schwächung des Areopags mitgewirkt; als Parteiführer hat er seit dem Tode des Ephialtes Athens Politik geleitet. Von 443 ab war er bis zu seinem Tod 428 mit einmaliger Unterbrechung (430/29) Oberstratege.

Perikles ist der letzte und reinste Vertreter der attischen Monarchen des 5. Jahrhunderts, die vom Volk getragen wurden; in der Überlieferung erscheint er als der geborene König. Nach Plutarch „fühlte man sich durch das Aussehen des Perikles an den Tyrannen Peisistratos erinnert, die ältesten Leute erschraken geradezu über die Ähnlichkeit ... Er wählte statt

der Partei der begüterten Oligarchen die der besitzlosen Masse, was seiner eigenen Natur, die gar nicht zum Volk hinneigte, durchaus widersprach ... (Als Machthaber) gewöhnte er sich daran, langsam zu gehen, leutselig zu sprechen, seinem Gesicht stets einen ernsten Ausdruck zu geben ... Den häufigen Verkehr mit dem Volk mied er; er wollte verhüten, daß sie seiner überdrüssig würden, und machte sich selten ... Seine Person sparte er für die großen Gelegenheiten auf; das übrige ließ er durch Freunde und andere Politiker ausführen ... Der Dichter Jon erzählt, Perikles sei im Verkehr herrisch und aufgeblasen gewesen, seine prahlenden Reden seien durchsetzt gewesen von Hochmut und Verachtung seiner Mitmenschen."

War dieser Mann schon durch seine Herrschernatur vom Volk abgesondert, so wurde die Kluft zur Masse noch dadurch erweitert, daß er zu den Höchstgebildeten seiner Zeit gehörte; der Abstand zwischen Gebildeten und Ungebildeten beginnt damals deutlich zu werden. Das Volk ist eben nicht mehr Lebenseinheit, in die der Einzelne als notwendiger Teil hineingeboren wird, nicht mehr „Nation" im eigentlichen Sinn des Wortes; die Bindungen sind gefallen, es gibt ungegliederte Masse, und die Einzelnen sind nun auch E i n s a m e. Man hat das Gefühl, daß dieser Mann in geradezu grausiger Einsamkeit lebte, gewissermaßen in leerem Raum: die Umwelt, der Lebensraum seines Volkes war nicht mehr der seine. Was in der Religion des Volkes ehedem echter, lebendiger Glaube, was in seinen Anschauungen und Bräuchen instinktive Triebsicherheit gewesen war, das war jetzt gedankenloser Aberglaube, Engherzigkeit und fanatisches Aburteilen anderer geworden. Kleisthenes hatte seine Volksgenossen entwurzelt; und es liegt im Wesen der Demokratie, alte naturgegebene Bindungen, Lebensformen und Bräuche zu zerstören, die immer natürliche Gliederung, Autorität und Vorrechte bei sich führen, Eigenschaften, durch die sich der echte Demokrat gekränkt und getreten fühlt, da sie von formaler und mechanischer Gleichheit weit entfernt sind; jetzt zeigten sich die Folgen dieses entwurzelten Zustandes. Mit dieser Masse hatte ein Perikles nichts gemein; wirklich nahe standen ihm nur freie Einsame wie er, meist keine Athener, so der Philosoph Anaxagoras, der Bildhauer Pheidias, die kluge und aufgeweckte jonische Hetäre Aspasia, eine von den strengen Gesetzen des attischen Ehelebens, den natürlichen Bindungen des Weibes von Haus aus emanzipierte Frau — alle diese waren der Menge umheimlich und verhaßt. Alle drei wurden bezeichnenderweise wegen Irreligiosität angeklagt, d. i. im griechischen Sinne Lauheit und Gleichgültigkeit in der Teilnahme an Kultus, Opfern, Zere-

monien. Dieser äußere Gottesdienst muß gewissenhaft begangen werden, das heißt fromm sein; läßt man es hier an Eifer fehlen, so kann der Gott, dessen Gunst eine Lebensfrage für die Gemeinde ist, nicht tätig sein; aber etwa im Sinne der Inquisition das Gewissen zu erforschen und die innere Überzeugung vor Gericht zu ziehen, lag dem griechischen Altertum fern. Indessen ist es wohl nicht nur Feindschaft gegen Perikles gewesen, den man in der Person der ihm einzig Nahestehenden zu treffen gedachte, sondern auch echter Fanatismus, was zu diesen Prozessen geführt hat. Lehren und Meinungen, welche die lebendige Wirklichkeit der Götter in Frage stellten, sollten eben mit allen Mitteln beseitigt werden. Aspasia wurde freigesprochen. Wie der Prozeß des Pheidias endete, ist ungewiß; der Bildhauer soll nach der Überlieferung im Kerker geendet haben. Moderne schwärmende Bewunderer des „perikleischen Zeitalters" sollten sich zu Gemüte führen, daß ein solcher Ausgang des Meisters der Parthenonskulpturen zum mindesten möglich war. Anaxagoras war es, der nach Plutarch (Perikles 4) „am meisten mit Perikles verkehrte und ihn hauptsächlich mit dem ganzen Pomp und gewichtigen Stolz des Volksherrschers bekleidete, überhaupt sein Selbstbewußtsein hob und steigerte ... Dieser Philosoph stellte zuerst nicht Notwendigkeit und Zufall als Prinzipien der Weltordnung auf, sondern den reinen und absoluten, von der ganzen vielfältig zusammengesetzten Materie streng geschiedenen Geist." Eine Scheidung, die dem Auseinanderfallen der Polis in freie, klar sehende Einzelne und rohen Pöbel genau zu entsprechen scheint! „Eine Folge des vertrauten Verkehrs mit Anaxagoras war es wohl auch," sagt Plutarch weiter, „daß Perikles über jenen Aberglauben erhaben war, wie ihn das Staunen über Himmelserscheinungen bei Leuten hervorzurufen pflegt, die deren Gründe nicht kennen, in der Natur überall Dämonen wittern und aus Unwissenheit in Aufregung geraten." Für das Volk war der Blitz die Waffe des Zeus, die Sonne der Wagen des Helios; wenn Anaxagoras diese für einen glühenden Metallklumpen erklärte, so war die Wirklichkeit eines Gottes geleugnet, die Götter beleidigt, deren Gunst, wie oben gesagt, eine Lebensfrage für den Staat war. Ein Priester Diopeithes brachte noch unter Perikles den Gesetzesvorschlag ein, der vom Volk auch angenommen wurde: „Als Staatsverbrecher sind alle anzuklagen, die nicht an das Göttliche glauben oder Lehren über die Himmelserscheinungen verbreiten" (Plutarch, Perikles 32). Da dieser Beschluß bestand, so war eine Freisprechung des Anaxagoras unmöglich; er wartete den Ausgang seines Prozesses nicht ab, sondern verließ Athen.

Der Politiker heißt im Griechischen auch Rhetor. Ist die Volksversammlung souveräner Herrscher, so genügt es für den leitenden Staatsmann nicht mehr, die richtigen Entschlüsse zu finden; er muß auch verstehen, sie einer Massenversammlung mundgerecht zu machen und den Pöbel zur Annahme seiner Vorschläge zu zwingen. Bei einem Perikles gingen die beiden ursprünglich getrennten Anlagen, politische Begabung, die mit Sachkenntnis handelt, und Meisterschaft in der Volksrede, bei der es auf das Wirksame ankommt, noch Hand in Hand; bei späteren Politikern mußten rednerische Kunststücke und Kniffe, die man bald schulmäßig lernen konnte, die mangelnde Sachkenntnis ersetzen. Als Redner mußte Perikles die Volksmasse, von der ihn innerlich eine so tiefe Kluft trennte, regieren. Vor sich hatte er Menschen, intelligent und aufgeweckt, feinhörig für Schönheiten der Form und glücklich geprägte Wendungen (in solchen Dingen der Kunstform, aber auch der Lebensform überhaupt war eine Höhe erreicht, gegen die wir reine Barbaren sind; wer im griechischen Altertum eine von uns unerreichte und deshalb für uns oft unverständliche Kulturhöhe leugnet, verbaut sich den Weg zum Verständnis); aber auch roh, grausam, selbstsüchtig war diese Menge, alles Große mit eifersüchtigem Spott verfolgend, zu Fanatismus und Wankelmut gleich geneigt. Wohl sind die Griechen das Volk des „Humanismus“, sie schufen die Idee einer allgemeinen, über alle nationalen Schranken hinaus gültigen Menschheitskultur, die „reine Herausgestaltung des Menschlichen in allen Lebenssphären“ ist und „Selbsterfüllung des Menschen durch die allseitige Verwirklichung der von der Natur in ihm angelegten Kräfte“ (Werner Jäger); aber deshalb waren die Griechen als Volk nicht „human“. Die menschliche Natur bleibt im wesentlichen immer die gleiche; nicht auf die Menschen in erster Linie kommt es an, sondern auf die Lebensformen, die ihre Kräfte entbinden und zugleich binden. In der alten Polis war solch eine Lebensform verwirklicht; jetzt lösten sich die religiösen Bindungen, die Autorität des Nomos und der Dichter schwand — und dieselben Menschen, die im Rahmen der Polis das Erfreuliche, ja Außerordentliche leisteten, konnten nun gründlich gemein sein. Vom Wert der echten Polis wußte man nichts und redete nicht davon, solange es sie gab; wenn die Idee dieser Form dennoch bis heute nachwirkt, so liegt es, wie wir sehen werden, daran, daß in der sokratisch-platonischen Philosophie versucht wurde, durch *bewußte* Einsicht und Erziehung eine solche Lebensform wiederherzustellen. Wir sind heute Barbaren, weil uns derartige Formen fehlen; doch beginnt man zum mindesten ihre *biologische* Notwendig-

keit einzusehen. Die modernen Nervenkrankheiten zeigen zu deutlich, daß der Mensch ohne bindende Formen und überpersönlichen Gehalt und Zweck des Daseins nicht leben kann.

Daß es dem Perikles gelang, als Redner die Masse zu regieren, bezeugen die Quellen; er blitzt und donnert wie Zeus, er führt einen Donnerkeil im Munde, sagten die Komiker. In der „Volkskomödie" des Eupolis sprachen zwei Personen über Perikles: „A.: An Kraft der Rede übertraf er alle Menschen. Wenn er auftrat, gab er den andern Politikern, wie es tüchtige Schnelläufer tun, zehn Fuß Vorsprung und holte sie doch ein. — B.: Du nennst ihn geschwind; doch außer seiner Raschheit — saß auf seinen Lippen die Schmeichelgöttin, die uns überzeugt. So schlug er allein von allen Rednern uns in Zauberbann und ließ den Stachel in des Hörers Herz zurück." Nur wenige Sätze aus seinen Reden sind uns erhalten, die seine Begabung für zündende Worte und unvergeßliche Bilder deutlich zeigen. In einer Leichenrede auf die in einem Krieg gefallenen Athener sagte er: „Die Jugend, die in diesem Kriege fiel, ist aus der Stadt verschwunden; das ist, als wollte man den Frühling aus dem Jahr nehmen" (Aristoteles, Rhetorik 1411a). Zum Krieg gegen Ägina, die alte dorische Handelskonkurrentin Athens, die nahe dem Piräus mitten im saronischen Meerbusen liegt, ruft er mit den Worten auf: „Nehmt Ägina fort, den Eiter am Auge des Piräus!" (ebenda).

Seine Fähigkeit, durch Reden das Volk zu lenken, hat Platon (Phaidros 269e) auf den Einfluß des Anaxagoras und ein systematisches Wissen um die Natur der menschlichen Seele zurückgeführt. „Mit Fug, scheint es, wurde Perikles der allervollendetste Redner. — Wie das? — Alle vornehmen Künste bedürfen eines Zusatzes von ‚spitzfindigen und verstiegenen Grübeleien' über das Wesen der Dinge, denn der hohe Flug und die durchschlagende Kraft scheint ihnen von dorther zuzukommen. Auch Perikles hat sich das zu seiner glänzenden Naturanlage hinzuerworben. Er traf nämlich mit Anaxagoras zusammen, der von solcher Art war; deshalb, glaube ich, widmete er sich tiefsinnigen Betrachtungen und drang zum Wesen des Geistes und der Materie vor — gerade darüber pflegte Anaxagoras zu lehren —, und daraus leitete er das für die Redekunst Brauchbare ab." Dies Brauchbare ist, wie die Fortsetzung ausführt, Kenntnis der menschlichen Seele, da die Redekunst Seelenleitung ist.

Soviel über das menschliche Wesen dieses ungekrönten attischen Königs. In der Außenpolitik wurde noch bis 448 der Zweifrontenkrieg

gegen Persien und Sparta weitergeführt, mit wechselndem Kriegsglück, aber furchtbaren Menschenverlusten. 451 kehrte Kimon aus seiner zehnjährigen Verbannung zurück, erreichte einen fünfjährigen Waffenstillstand mit Sparta und warf sich wieder mit aller Kraft auf die Offensive gegen Persien. Doch schon 449 starb er auf Kypern, und nun hatte Perikles die Hände frei. Die siegreiche athenische Flotte wurde zurückgerufen, und im nächsten Jahr unter beträchtlichen Zugeständnissen und Opfern ein Frieden mit Persien, 446, ebenfalls unter harten Bedingungen, ein solcher mit Sparta geschlossen.

Diese Handlungsweise zeigt, daß Perikles entweder von Haus aus kein Anhänger des Zweifrontenkrieges war oder sich doch zu dessen Gegner entwickelt hatte; sobald es in seiner Macht stand, setzte er dieser Kräfteüberspannung ein Ziel.

Perikles hatte sich vorgesetzt, die Politik des Themistokles weiterzuführen; die tiefe Feindschaft seines Hauses gegen den großen Staatsmann hinderte ihn nicht, den für richtig erkannten Weg einzuschlagen. Um aber den Gedanken des Vorgängers zu verwirklichen (s. o. S. 64), war vor allem Ruhe und Sicherheit vor äußeren Feinden notwendig; nur wenn Athen gesundete, erstarkte, nicht weiterhin dauernd unersetzliche Verluste an Menschenleben erlitt, konnte es die natürliche Vormacht der griechischen Nation werden, alles an sich ziehen und zur Einheit zusammenfassen. Einen Versuch, rascher zum Ziel zu kommen, unternahm er schon 447, unmittelbar nach dem Friedensschluß mit Persien, allerdings noch vor dem Friedensschluß mit Sparta. Plutarch (Perikles 17) berichtet: „Als Sparta schon auf die wachsende Macht Athens eifersüchtig wurde ... beantragte Perikles, es sollten alle Griechen, in welchem Teile Europas oder Asiens sie auch wohnten, ob in einer kleinen oder großen Gemeinde, eingeladen werden, Gesandte nach Athen zu einem Kongreß zu schicken: man wolle über die von den Persern niedergebrannten griechischen Tempel beraten, über die Opferfeste, die man den Göttern im Freiheitskampfe für Griechenland gelobt habe, aber auch über die Durchführung und Befestigung der Sicherheit zur See ... Aber erreicht wurde nichts, die Gesandten kamen gar nicht zusammen, weil, wie die Quellen sagen, die Spartaner entgegenarbeiteten."

Die rußgeschwärzten Trümmer der verbrannten Tempel hatte man absichtlich unberührt liegen lassen; sie sollten den Haß gegen den Erbfeind verewigen. Wenn Perikles beantragte, über ihren Wiederaufbau zu beraten, so war damit der Verzicht auf weitere Bekämpfung Persiens aus-

gesprochen. Der Grundgedanke des Kongresses ist klar: ganz Griechenland, die großen und unzähligen kleinen selbständigen Gemeinden sollten auf friedlichem Wege zu einer Einheit zusammengeschlossen werden mit Athen als allesbeherrschendem politischen und kulturellen Mittelpunkt. Es zeigte sich, daß Sparta bei seiner alten Macht und Tradition sich in solche Bahnen nicht leiten ließ; hier mag Perikles schon eingesehen haben, was er (Plutarch, Perikles 8) in die Worte gefaßt haben soll: „Ich sehe schon den Krieg in weiter Ferne aus dem Peloponnes heranziehen."

Doch auch ohne Spartas fördernde Mitwirkung, ja selbst gegen seinen Widerstand schien die Einigung Griechenlands zur Nation möglich: der attische Seebund wurde, wie es in der Natur der Sache lag, zu einer immer strafferen Einheit, zu einem Reich. Als zusammenhängendes Wirtschaftsgebiet bedurfte er einheitlicher Maße, Münzen, Gewichte; die attischen wurden eingeführt. Die an ein ungebundenes Leben gewohnten Joner neigten zu Aufständen; Unregelmäßigkeiten in der Tributzahlung blieben nicht aus; das bot eine Handhabe für Athen, einzugreifen, den Bündnern die Selbständigkeit zu nehmen, sie zu Untertanen zu machen. Schon wirtschaftliche Gründe (Athen beherrschte die Zufuhr des südrussischen, für die Volksernährung unentbehrlichen Getreides aus dem Bosporus) zwangen viele Gemeinden zum Beitritt. Perikles erweiterte und befestigte die Handelsbeziehungen nach allen Seiten; er unternahm mit der Flotte eine Demonstrationsfahrt an die Küsten des Schwarzen Meeres, er schloß Verträge mit sizilischen Gemeinden, er gründete in Unteritalien die Stadt Thurioi. So wurde Athen zur ersten See- und Handelsmacht der damals bekannten Welt, der „aus allen Ländern alles zuströmte". Eine glänzende politische Schöpfung war dieses attische Reich, aber — ein Koloß auf tönernen Füßen! Denn die schmale Basis, die den Monarchen trug, war die Geneigtheit des souveränen Volkes von Athen — und um sich diese einzige Basis zu erhalten, mußte er dem Demos Zugeständnisse machen, die rasch zum Verfall führten. —

Chalkis, die Hauptstadt Euböas und Mitglied des attischen Seebundes, wagte einen Aufstand gegen Athen, der 445 von Perikles niedergeworfen wurde; eine Inschrift (Dittenberger 17) hat uns den darauf bezüglichen Beschluß der athenischen Volksversammlung erhalten. Zunächst garantiert Athen den Chalkidiern Sicherheit der Stadt und der Person; dann geht es weiter: „Folgenden Eid sollen die Chalkidier schwören: Ich werde vom athenischen Demos nicht abfallen, weder mit List noch mit Trug, weder in Wort noch in Tat, und werde mich auch den Abtrünnigen nicht

anschließen. Und wenn ein anderer mich zum Abfall bringen will, so werde ich das den Athenern anzeigen. Auch den Tribut werde ich den Athenern zahlen in der Höhe, die die Athener mit mir vereinbaren. Nach besten Kräften werde ich ein guter, rechtschaffener Bundesgenosse sein, werde dem athenischen Demos zu Hilfe kommen und beistehen, wenn ihn jemand belästigt, und ihm gehorsam sein." Der Bündner wird also nicht als Volksgenosse, sondern als Untertan des athenischen Volkes und der Volksgewalt betrachtet und behandelt; damit ist an unserem Beispiel die Wurzel des Übels aufgezeigt. Die wirklichen Vorteile des Bundes kamen allein dem Volk, dem Proletariat, kann man geradezu sagen, des Vorortes zugute. Freiheit der Meere und Sicherheit des Handels waren allgemeine Güter, die man nicht allzu hoch anschlug, wenn man bedachte, daß der attische Demos Bares profitierte. Und das tat er in höchstem Grade.

Aristoteles (Politeia 24) berichtet: „Als (nach Begründung des Seebunds) das Selbstgefühl der Gemeinde wuchs und sich viel bares Geld anhäufte, setzte allgemeine Landflucht und Zuwanderung in die Stadt ein." (Die Anregung dazu schreibt Aristoteles dem Aristeides zu, schwerlich richtig; ein notwendig eintretender Prozeß wird hier als bewußte Absicht eines Einzelnen aufgefaßt, auch stimmt die Behauptung zu den sonstigen Nachrichten über Aristeides nicht.) „Dort" — soll Aristeides verheißen haben — „würden alle ihre Nahrung finden, teils als Soldaten (die also Löhnung bezogen), teils im Besatzungsdienst, teils in der Bundesverwaltung; so würden sie die Führung des Bundes in die Hand bekommen. Die Athener ließen sich das gesagt sein, nahmen das Regiment an sich und gingen nun despotischer gegen die Bündner vor, ausgenommen gegen Chios, Lesbos und Samos. Diese benutzten sie als Hüter ihres Reiches und beließen sie im Besitz ihrer Verfassungen und Untertanen." (Im übrigen führte Athen, wenn nötig mit Zwang, überall Demokratie nach attischem Muster ein.) „Der großen Menge verschaffen sie dadurch ein reichliches Auskommen ... Es ergab sich nämlich, daß aus den Tributen und Abgaben der Bündner mehr als 20 000 Athener ihren Unterhalt fanden. Da waren die 6000 Richter des Volksgerichts, die 1600 Bogenschützen und dazu 1200 Mann Kavallerie, der Rat der Fünfhundert, 500 Mann Besatzung auf den Werften und weiter 50 auf der Burg, 700 Beamte im inländischen Dienst und im auswärtigen noch mehr (?). (Die Zahl ist nicht richtig überliefert.) Dazu ... 2500 Mann Infanterie, 20 Wachtkreuzer, 10 Schiffe für den Transport der ausgelosten 2000

Mann Besatzungstruppen; dazu das Rathaus (in dem Pensionäre unentgeltlich verpflegt wurden), die (vom Staat erzogenen) Waisen und die Gefängniswärter. Alle diese Menschen lebten auf Gemeindekosten."

Das Bild gibt die Zustände unter Perikles wieder und ist nur in die Zeit des Aristeides und der Anfänge des Seebunds zurückprojiziert. Der Demos von Athen erscheint als Nutznießer der Gemeinde, der, ohne produktive Arbeit zu leisten, als Parasit das ganze gewaltige Seereich aussaugt. Deshalb konnte die Herrlichkeit des attischen Reiches keinen Bestand haben; man hätte den Bündner als Volksgenossen und Mitbürger behandeln müssen, um dem Ganzen Halt und Dauer zu verleihen. Aber das verhinderte die Selbstsucht des attischen Demos, die von Perikles — auf welchem Weg, wird sich gleich zeigen — aufs äußerste erregt war (die Erfüllung immer neuer Wünsche entflammte die Begehrlichkeit immer mehr); das verhinderte die Zähigkeit der Polisform, die nun einmal als das primäre und unübertreffliche Staatsgebilde galt. Die Seele war ihr schon von Kleisthenes ausgetrieben; die Perserkriege konnten die Verrohung des entfesselten Demos nicht aufhalten. Aber die entseelte Form, die leere Hülse der Polis genügte, um die nationale Einigung Griechenlands zu hindern; das verbohrte Festhalten an der Form des Gemeindestaates mit den Prinzipien der Libertät und Autonomie bis tief in die hellenistische Zeit bietet ein ärgerliches Schauspiel von Beschränktheit und Verlogenheit. Nur wenn man sich klar macht, was die alte Polis war und daß sie in nie mehr erreichtem Maße eine echte, alle menschlichen Kräfte entfaltende und bindende Gemeinschaftsform verwirklichte, kann man dieses zähe Weiterleben begreifen.

Seine Vergangenheit als bloßer Parteimann und Parteiführer wurde dem Perikles zum Verhängnis; sie zwang ihn, die Wünsche des Demos zu erfüllen und die Diktatur des Proletariats in Athen einzusetzen. Freilich, die Demokratie war für ihn der schon durch die Familientradition gegebene und wohl einzige Weg zur Macht; und er mochte sich sagen, daß er die Volksversammlung wirklich beherrschte und zur Ausführung seiner Pläne hinreißen konnte. Das Zeugnis des Thukydides (II 65), das wir unten anzuführen haben, spricht aus, daß er das Volk fest in der Hand halten konnte. Aber die Folgen der von ihm veranlaßten demokratischen Neuerungen, die wir nun zu betrachten haben, hatte er nicht in der Hand, und kein Mensch konnte sie in der Hand haben; das falsche System mußte zwangsläufig Böses gebären.

„Im Jahre 457“, sagt Aristoteles (Politeia 26), „beschloß man, es sollten auch Angehörige der dritten solonischen Vermögensklasse, der Zeugiten, zur Auslosung für das Archontenamt vorgeschlagen werden können. Bisher stammten alle Archonten aus den beiden oberen Klassen, während die Zeugiten nur zu den niederen Ämtern Zutritt hatten.“ Gelost wurden die Archonten (vgl. oben S. 60) ja schon seit 487, aber die vorgeschlagenen Kandidaten mußten den zwei oberen Klassen angehören; wenn jetzt auch der dritten Klasse der Zutritt offenstand, so war der letzte Rest des Einflusses dieser Behörde beseitigt, der sich auf Familie, Vermögen und vererbte Tüchtigkeit stützen konnte. Das Mißtrauen gegen den Einzelnen, der durch seine persönlichen Vorzüge der natürliche Feind jeder Massenherrschaft ist, hat hier wieder einen Triumph gefeiert.

Man hat den Eindruck, daß die so lang durch Zucht und Erziehung bewahrte Kraft des Adelsstandes abstarb, wenn sie auch in einzelnen Ausbrüchen, in der Erzeugung einzelner großer und doch aus der Art geschlagener Persönlichkeiten sich noch kundgab. Dem entspricht genau das Hochkommen der Massenherrschaft, es steht mit dem Verfall der Herrenklasse im Wechselverhältnis. Solche inneren Wandlungen eines Volksganzen kann man sich am besten lebendig machen, wenn man sie analog denen eines Individuums auffaßt; so wird am klarsten, daß in Wahrheit die Gemeinschaft die primäre Lebenseinheit ist, der Einzelne nur scheinbar. An der Ganzheit geschieht das auch für ihn Entscheidende.

Daß auch die Zeugiten Archonten werden konnten, ist nur eine einzelne Anwendung des Grundsatzes, auch den Minderbemittelten die Teilnahme am Staatsleben zu ermöglichen. A u c h den Minderbemittelten; das heißt in kurzer Zeit: n u r den Minderbemittelten. „Perikles führte als erster einen Sold für die Volksgerichte ein.“ (Aristoteles, Politeia 27.) „... Das, behaupten manche, war schuld daran, daß es schlimmer wurde, da von nun an jeder Tagedieb sich eifriger zum Richteramt drängte als der ruhige Bürgersmann. Danach fing man auch an, die Geschworenen zu bestechen.“

In der Zeit der Adelsherrschaft waren alle Ämter grundsätzlich unbesoldete Ehrenämter; zur Vorbereitung auf sie genügte die Standeserziehung. Der Begriff des besonders ausgebildeten, lebenslänglich tätigen Fachbeamten war unbekannt. Wenn nun auch der gemeine Mann Zutritt zu den Ämtern suchte, so beschwerte ihn das Gefühl mangelnder Sachkenntnis nicht; die Losung sollte gerade das Übergewicht allzu großer Tüchtigkeit ausschalten; es war ihm um Ehre, Steigerung des Selbst-

gefühls und Vorteile zu tun — und zwar vor allem um die Vorteile seines Standes. Durch sein starkes und ungebrochenes Standesbewußtsein war das Proletariat dem zersetzten Adel überlegen.

Der Minderbemittelte konnte nicht amtlich tätig sein, ohne Ersatz für den ausfallenden Tagesverdienst zu erhalten. Wie die Richter, so mußten nun auch die Mitglieder des Rats und die gelosten Beamten besoldet werden. Die Beträge waren nicht hoch und konnten es bei der großen Anzahl der Soldempfänger auch nicht sein; die 2 Obolen, die ein Richter am Tag erhielt, entsprachen etwa dem täglichen Existenzminimum. Die notwendige Folge war, daß jeder, der am Tag mehr als 2 Obolen verdiente, es vorzog, solchen Ämtern fernzubleiben; nur der Prolet erschien unfehlbar. Die Diktatur des Proletariats war gesichert, „für alle eine besondere Sachkenntnis nicht erfordernden Ämter und für die Ratsstellen wurde die bis dahin bestehende Vorwahl (der Tauglichen) abgeschafft und die unmittelbare Erlosung aus den zum Amte sich Meldenden eingeführt!" (Pöhlmann.)

Und bei der Besoldung allein blieb es nicht. Die alte Sitte, Staatsüberschüsse als Taschengeld an die Bürger zu verteilen, lebte nun üppig wieder auf. Das Seereich zahlte ja, die Bündner waren Untertanen des Demos, Geld strömte nach Athen! Die Bundeskasse wurde 454 von Delos, wo sie unter der neutralen Aufsicht des delischen Apollon stand, nach Athen verbracht und der Polisgottheit Athene zu Füßen gelegt, die für die Aufbewahrung den sechzigsten Teil der Tribute einbehielt. Nach dem Friedensschluß mit Persien 448 schien der Zweck des Bundes — Sicherung der Freiheit gegen Persien — erreicht, die Berechtigung weiterer Tributzahlungen fraglich; aber Perikles erzwang es, daß nun erst recht weitergezahlt wurde, man ersparte sich, Rechenschaft über die Verwendung der Bundesgelder abzulegen; der Demos von Athen allein hatte die Nutznießung! Perikles hat wenigstens für einen Teil dieser Gelder eine würdige Verwendung durchgesetzt; die Wunderwerke auf der Akropolis, Parthenon und Propyläen, deren Bau er, seinem Vorschlag (S. 72) entsprechend, veranlaßt hatte und leitete, wurden aus Mitteln des Bundes hergestellt, da die athenische Staatskasse dafür nicht ausreichte. Aber wieviel wurde verbraucht für Geld- und Lebensmittelspenden an das Proletariat! Der Eintritt ins Theater wurde dem Volk, erst nur bei den großen Dionysien, dann bei allen Festen bezahlt; das ist der Anfang zu der später so verhängnisvollen Sitte, „Schaugelder" zu verteilen. Freilich ist das, wenigstens im 5. Jahrhundert, mit dem „panem et circenses!"

der Römer nicht auf eine Stufe zu stellen. Die alte Polis war Staat und Kirche zugleich; zu ihren Aufgaben gehörte auch die sittliche und religiöse Erziehung ihrer Mitglieder. Die dramatischen Aufführungen fanden im Rahmen religiöser Feste statt und waren ein Teil des Gottesdienstes; die Dichter waren für die Erwachsenen, was der Lehrer für die Kinder ist, religiöse und sittliche Erzieher. In diesem Sinne, und nicht rein ästhetisch, faßte das griechische Altertum die Dichtung auf; und so kommt die Poesie zu ihren höchsten Leistungen, wenn nicht Nachahmung der Natur und die Illusion ihr Zweck sind, sondern wenn sie die Gesetze und ewigen Normen des Seelischen darstellt, das Typische, menschliche Urbilder, die zugleich Vorbilder sind, wenn sie erziehen will.

Es ist wohl überflüssig zu bemerken, daß nur der Proletarier diese Spenden in Empfang nahm, aber nicht der Bemittelte und ebensowenig der vornehme Mann, ob bemittelt oder nicht. Die Gemeinde ist da, um den Demos zu füttern und ihm Vergnügungen zu bieten; die Reichen sind von Staats wegen zu Leistungen für die Öffentlichkeit gesetzlich verpflichtet (Stellung von tragischen Chören, Veranstaltung von Turnspielen, Ausrüstung von Kriegsschiffen usw.).

„Man darf nicht schon einfach da eine Demokratie voraussetzen, wo die Mehrheit regiert... Angenommen, (in einer Gemeinde) lebten im ganzen 1300 Menschen, und von diesen wären 1000 reich, und diese gäben den übrigen 300, die arm sind, aber freie Männer und ihnen sonst durchaus gleich, keinen Anteil an der Regierung, so wird niemand behaupten, dieser Staat würde demokratisch verwaltet." So sagt Aristoteles (Politik IV, 1290a) und führt weiter aus, daß ebenso niemand die Regierung einer Minderheit von Armen über eine Mehrheit von entrechteten Reichen eine Oligarchie heißen würde, sondern das wäre echte Demokratie. Kurzum, das Merkmal der Demokratie ist die Freiheit und — Armut der regierenden Klasse, ob sie nun zahlenmäßig in der Mehrheit ist oder nicht.

In der Politik (IV, 1293a) beschreibt Aristoteles die vierte Art der Demokratie, in der nicht mehr der Nomos herrscht (vgl. oben S. 53), folgendermaßen: „Die vierte Art der Demokratie hat sich zeitlich zuletzt in den Staaten entwickelt. Weil diese nämlich sich über ihren Anfang hinaus weit vergrößern und die Einkünfte reiche Mittel gewähren, so nehmen alle wegen des Übergewichts der Masse am Staatsleben teil und verwalten die Gemeinde; das ist hier möglich, denn auch die Mittellosen können müßiggehen, weil sie Sold empfangen. Ja, gerade die Masse hat dazu am meisten Muße; die Sorge um ihr Eigentum (und ihre Arbeit)

hindert sie ja nicht, wohl aber die Reichen, so daß diese oft an Volksversammlung und Volksgericht nicht teilnehmen. Und so geschieht es, daß statt der Gesetze, des Nomos, die breite Masse der Besitzlosen (das Proletariat) souveräner Herr des Staates wird."

Perikles sah sich schon genötigt, Maßnahmen gegen das Überhandnehmen des Stadtpöbels zu ergreifen. Viele Athener wurden in die Kolonien entsandt, viele erhielten ein Stück Land aus dem annektierten Gebiet niedergeworfener Bündner. Aber in Athen blieb die Diktatur des Proletariats bestehen, ein Zustand, den man sich lebendig machen mag, indem man sich vorstellt, daß heute bei uns nur, wer Arbeitslosenunterstützung bezieht, staatsbürgerliche und politische Rechte hätte, freilich diese Masse mit Parteidisziplin den Weisungen eines überlegenen und bedeutenden Führers folgte.

„Viele behaupten," berichtet Plutarch (Perikles 9), „unter Perikles sei der Demos zuerst verführt worden zum Empfang von Grundstücken, zu Schaugeldern, zur Soldverteilung; er nahm schlechte Gewohnheiten an, wurde verschwenderisch und zuchtlos infolge der damaligen politischen Maßnahmen, während er vorher Zucht hielt und sich selbst seinen Unterhalt erarbeitete." —

„Das höre ich immerfort: Perikles hat die Athener faul, feig, schwatzhaft und geldgierig gemacht, indem er sie zuerst an einen Sold gewöhnte" (Platon, Gorgias 515e).

Im Jahre 451 wurde, wie Aristoteles (Politeia 26) berichtet, „wegen des starken Anwachsens der Bürgerschaft auf Antrag des Perikles beschlossen, das Vollbürgerrecht auf solche zu beschränken, die von Vater- und Mutterseite her von athenischen Vollbürgern abstammten." Von Haus aus ist keineswegs jeder, der in einer Polis wohnt, im Besitz politischer Rechte, selbst wenn er Volksgenosse ist, sondern nur der Inhaber des Bürgerrechts. In einer großen Stadt wie Athen lebten Tausende von Zugezogenen (Metöken), darunter viele Handel- und Gewerbetreibende, die zum Aufschwung der Stadt viel beitrugen; zum Demos gehörten sie nicht, von der Verwaltung der Stadt waren sie ausgeschlossen und von allen Vorteilen und Spenden, obwohl sie auch zum Heeresdienst herangezogen werden konnten. In allen Familien gab es Sklaven für die häusliche Arbeit und Beaufsichtigung der Kinder, der größere Gewerbetreibende beschäftigte zahlreiche Sklaven zur Herstellung der Waren (daneben gab es aber auch die kleinen Handwerker und Geschäftsleute, die ihre Arbeit selbst verrichteten und freie Bürger waren). Die Masse der

Zugezogenen, der Haus- und Industriesklaven war zusammen mit den Bündnern zahlenmäßig weitaus die Mehrheit; der Demos, die Vollbürger, waren in der Minderheit. Die Mehrheit war also politisch rechtlos und der Ausnutzung durch eine bevorrechtete Minderheit ausgeliefert. Dieser Umstand gibt der antiken Demokratie, Demosherrschaft, ihr besonderes Gesicht und bezeichnet den Unterschied zu demokratischen Erscheinungen in der Neuzeit[1]), der nie aus den Augen verloren werden darf. Vollbürger sein, hieß: die Gemeinde verwalten und von der Gemeinde ernährt werden. Begreiflich, daß man bei Anwachsen der Bürgerschaft den Kreis der Bevorzugten zu verkleinern bestrebt war. Der Demos, die herrschende Klasse, dieser „denaturierte Adel" (Wilamowitz), sah sich genötigt, exklusiv zu werden; das Gesetz des Perikles von 451 erfüllte diese Konsequenz.

Nach Kimons Tod trat dessen Verwandter Thukydides (nicht zu verwechseln mit dem großen Historiker) an die Spitze der aristokratischen Partei. Nach Aristoteles (Politeia 28) gehörte er zu den besten Staatsmännern Athens und war einer der wenigen, die „nicht nur vollendete Edelleute waren, sondern auch voll von Gemeinsinn, und die Gesamtgemeinde mit väterlichem Wohlwollen behandelten". Bei dem bedrohlichen Anwachsen der Macht des Demos gab es in Athen nur noch Eine Oppositionspartei, die der geschlossenen Aristokratie; kleinere Zwistigkeiten verschwanden gegenüber der Gegnerschaft zur herrschenden Volkspartei. Der Punkt, gegen den die Opposition ihren Angriff richtete, war die Behandlung der Bündner und die Verwendung der Bundesgelder, in der Tat der schwache Punkt in der attischen Reichspolitik! Die Bauten des Perikles wurden besonders verurteilt. Plutarch (Perikles 12) berichtet: „Der Demos, schrieen die Gegner, hat schon sein Ansehen verloren und muß allerlei böse Vorwürfe hören, weil er die Bundeskasse von Delos nach Athen gebracht hat. Die schicklichste Entschuldigung gegen diese Vorwürfe aber, daß nämlich die Furcht vor den Persern dazu gezwungen habe, den Schatz von dort an einen sicheren Ort zu bringen, die hat Perikles ihm genommen (durch den Friedensschluß mit Persien). Jetzt hat Griechenland deutlich die Empfindung, von einem Tyrannen vergewaltigt zu werden; denn es muß mit ansehen, wie wir mit Hilfe der Kriegsbeiträge, die wir unter Zwangsmaßregeln von ihnen eintreiben, unsere

[1]) Doch auch in Rußland, wo mit der Diktatur des Proletariats Ernst gemacht ist, ergibt sich dasselbe Bild: Herrschaft einer exklusiven Minderheit über die rechtlose Mehrheit.

Stadt mit allerlei Gold und Putz behängen wie ein eitles Weib. Oder sind die Edelsteine, die Weihdenkmäler, die Millionentempel etwas anderes? — Perikles hingegen belehrte das Volk dahin, daß es den Bundesgenossen zu keinerlei Rechenschaft über die Ausgaben verpflichtet sei, da man ihnen tatkräftigen Schutz gegen das Perserreich gewähre. Kein Pferd, kein Schiff, keinen Mann brauchten sie zu stellen, sondern nur Geld zu zahlen; das aber gehöre den Gebern nicht mehr, sondern den Empfängern, wenn diese nur die Aufgabe verrichteten, für die sie es erhalten hätten."

Der politische Kampf des Thukydides gegen Perikles wurde, wie natürlich, mit Reden ausgetragen; Thukydides unterlag. Es wird von ihm (Plutarch, Perikles 8) das bittere Wort überliefert: „Wenn ich den Perikles im Wortkampf geworfen habe, leugnet er doch, daß er gefallen ist, und damit trägt er den Sieg davon und überzeugt selbst die, die es mit eigenen Augen gesehen haben." Im Jahre 442 wurde er durch das Scherbengericht verbannt.

Jetzt gab es keine politisch wirksame Opposition gegen den Monarchen mehr, jetzt konnte man von ihm sagen, was der zeitgenössische Komödiendichter Telekleides (Fr. 42 Kock) so ausdrückt, er sei Herr über alles, „die Tribute des Reiches, ja die Städte selbst kann er binden und wieder befreien, kann Quadermauern errichten und sie wieder niederreißen, entscheidet über Bündnisse, Macht und Sieg und Frieden, Reichtum und Glückseligkeit."

Aber hatte die Opposition die Macht verloren, so hatte sie von nun an den Geist. Hier haben von nun an die Konservativen das Große und Dauernde geleistet. So verschiedene Bildungen wie die attische Komödie und die platonische Philosophie verdanken dem inneren Gegensatz zum Demos ihren Ursprung.

Bejaht und aufs höchste gepriesen wurde dagegen das perikleische Athen in dem Geschichtswerk des Herodot, das dortselbst während der unbeschränkten Herrschaft des Perikles seine endgültige, uns überlieferte Form erhielt. Dieser aus Halikarnaß in Kleinasien stammende Geschichtenerzähler hatte, sich jonischer Sprache und jonischer Stilformen bedienend, schon früher Vorträge verfaßt, die den Stoffhunger des Publikums befriedigen sollten: Reisebeschreibungen, Wahres und Erfabeltes von fremden Ländern und Völkern, Sitten und Vorgeschichte entlegener Stämme in naiver und packender Erzählungskunst, dazwischen geschlossene Episoden mit unvergleichlicher novellistischer Kunst geformt. In Athen gegen 440

ansässig geworden und in Berührung mit dem Kreis des Perikles geraten, faßte er den Gedanken, alle seine Geschichten zu einem großen Ganzen zusammenzufassen, das als Thema den Gegensatz und die Kämpfe zwischen Hellenen und Barbaren behandelte; in einer Darstellung der Perserkriege und Verherrlichung Athens, dem der Sieg eigentlich zu verdanken sei, ließ er sein Werk gipfeln. Besonderer Glanz fällt auf das Haus der Alkmeoniden. Der attische Demos erwies sich dankbar, der Autor wurde mit einer außerordentlich hohen Geldspende bedacht.

Herodots Buch gewährt uns an einer Stelle (III 80 ff.), freilich in maskierter Einkleidung, einen wichtigen Einblick in spezifisch athenische Anschauungen über Tyrannis, Demokratie und Aristokratie. Er erzählt, wie (im Jahre 521) 7 vornehme Perser, darunter Dareios, den Mager Smerdis erschlugen, der sich nach dem Tod des Kambyses (in Syrien) widerrechtlich den persischen Thron erschlichen hatte. Nach der Tat beraten die Verschwörer über die Staatsform, die von nun an in Persien gelten soll; hierbei läßt sie Herodot folgende Reden halten, „die etliche der Griechen nicht glauben wollen, sie sind aber doch gesprochen worden. Nämlich Otanes schlug vor, die Regierung dem persischen Volk zu übergeben, und sprach:

„Ich bin der Meinung, daß nicht wieder Einer unser Alleinherrscher werden soll, denn das ist weder erfreulich noch gut... Wie kann auch die Alleinherrschaft etwas Zweckdienliches sein, die da tun kann, was ihr beliebt, ohne Verantwortlichkeit? Ja, selbst wenn man den besten Mann der Welt in dieses Amt einsetzte, so würde die Monarchie ihn bald von seinen gewohnten Gesinnungen abbringen. Denn aus der Herrlichkeit, die ihm zur Verfügung steht, erwächst der Übermut, und der Neid ist schon von Anbeginn dem Menschen eingepflanzt. Wer beides hat, der hat alle mögliche Bosheit. Denn nun tut er viele entsetzliche Dinge, zum Teil aus Übermut, zum Teil aus Neid. Freilich sollte so ein Herrscher gar nicht neidisch sein, da er alle Herrlichkeit besitzt; aber er zeigt sich immer gerade umgekehrt gegen seine Untertanen; denn er beneidet die Besten, daß sie wohl sind und am Leben, und hat sein Gefallen an den schlechtesten Bürgern. Verleumdungen anzunehmen ist er sehr geneigt. Und das Allersonderbarste ist: wenn man ihn mit Maßen feiert, so wird er böse, daß man ihm nicht gebührend den Hof macht, und macht man ihm derart den Hof, so wird er böse, daß man vor ihm kriecht. Das Wichtigste aber kommt noch: er stößt die ererbten Bräuche um, er tut den Weibern Gewalt an, er tötet ohne Urteil und Recht. Wenn aber die Menge, die Gemeinde, regiert,

so hat das zum ersten schon den allerschönsten Namen, nämlich Freiheit und Gleichheit, zum anderen tut sie nichts von dem, was der Alleinherrscher tut; sie setzt die Obrigkeit durch das Los ein, sie fordert von den Behörden Rechenschaft, sie überträgt alle Beschlüsse auf die Gemeinde. Ich erkenne also daraufhin: wir tun die Alleinherrschaft ab und erhöhen die Menge; denn in der Mehrzahl liegt alles."

Diesen Schluß trug Otanes an; Megabyzos aber schlug vor, man solle die Herrschaft einem Ausschuß anvertrauen, und sprach also: „Was Otanes sagt, wir sollen keine Gewaltherrschaft mehr haben, das sage ich auch. Wenn er aber rät, die Macht der Masse in die Hand zu geben, so hat er die beste Entscheidung nicht getroffen. Denn nichts ist unverständiger, nichts ist übermütiger als so ein blöder Haufe, und wenn man eines Gewaltherrn Übermut entgangen ist und soll dem Übermut eines ungezügelten Volkes in die Hände fallen, das ist gar nicht zu ertragen. Denn wenn ein solcher etwas tut, so tut er es doch mit Einsicht, bei dem Volke aber ist gar keine Einsicht. Denn woher soll ihm die Einsicht kommen? Hat es doch von Haus aus nie etwas Schickliches gelernt oder gesehen, sondern es stürzt auf die Geschäfte los und wälzt sie dahin wie ein reißender Bergstrom. Wer also den Persern Böses gönnt, der halte es mit dem Volke; wir aber wollen einen Ausschuß der besten Männer auswählen und denen die Herrschaft übertragen, denn darunter werden auch wir mit sein. Hoffentlich werden doch die besten Männer auch die besten Entschlüsse fassen."

Megabyzos also trug diesen Schluß an, zum dritten aber brachte Dareios seine Erkenntnis vor und sprach: „Mir deucht das, was Megabyzos über die Menge gesagt hat, ganz wahr und richtig; aber über den Ausschuß, das ist nicht richtig. Denn von den drei Arten, die wir vor uns haben, und ich will annehmen, eine jede in der höchsten Vollkommenheit, die beste Volksherrschaft, den besten Ausschuß, den besten Alleinherrscher: davon, sage ich, hat das letzte bei weitem den Vorzug. Denn nichts kann offenbar besser sein, als wenn ein Mann allein herrscht, der da der beste ist. Denn wenn er von solcher Geistes- und Willenskraft ist, so wird er seines Volkes Wohl ohne Tadel wahrnehmen; seine Pläne gegen den Feind werden so am ersten verschwiegen bleiben. Bei dem Ausschuß aber, wo viele danach trachten, sich im Dienst des Gemeinwohles auszuzeichnen, pflegen heftige Feindschaften unter den Einzelnen zu entstehen. Denn da jeder Einzelne für sich der Vorderste sein und seine Absichten durchsetzen will, so geraten sie miteinander in große Feindschaft. Daraus entstehen

Parteiungen und aus den Parteiungen Mord und Totschlag; von Mord und Totschlag kommt es dann immer wieder zur Alleinherrschaft, und daraus ist abzunehmen, daß dies das Beste ist. Wiederum, wenn das Volk herrscht, so ist es gar nicht anders möglich, es muß sich die Untüchtigkeit einschleichen. Hat sich nun die Untüchtigkeit in die öffentlichen Angelegenheiten eingeschlichen, so entstehen zwar keine Feindschaften unter den Untüchtigen, wohl aber dicke Freundschaften; denn die das Gemeinwohl verderben, die stecken unter einer Decke. Auf die Art geht es so lange, bis daß einer Vorsteher des Volkes wird und jene Leute fortjagt. Gerade darum wird denn dieser von dem Volke bewundert, und der Bewunderte wird bald als Alleinherrscher dastehen. Und das beweist wieder, daß die Monarchie das Stärkste ist. Aber um alles in Einem Wort zusammenzufassen: Woher ist unsere Freiheit gekommen? Wer hat sie uns gegeben? Das Volk, ein Ausschuß oder ein Monarch? Ich bin also der Meinung, weil wir durch Einen Mann sind frei geworden, so müssen wir uns hieran halten, und außerdem müssen wir den guten Brauch unserer Väter nicht abschaffen, denn das taugt nicht."

Schon das flüchtige Durchlesen zeigt, daß hier nicht von den Zuständen des persischen Riesenreichs, sondern von griechischen Verhältnissen die Rede ist. Von einer Regierung der Menge, gar des Demos (in der Rede des Otanes ist das Wort vermieden, in den beiden folgenden gebraucht) in Persien zu sprechen, von Losung der Behörden, Rechenschaftsabgabe der Beamten, Fassung aller Beschlüsse durch das Volk, gar von einem Vorsteher des Demos, ist widersinnig; dagegen trifft dies alles für Athen zu. Otanes schildert die Monarchie als willkürliche Gewaltherrschaft, als Tyrannis im griechischen Sinne. Für die Herrschaft des Ausschusses, die Oligarchie, wird als bezeichnendes Merkmal die Ehrsucht und Eifersucht der Regierenden genannt, die zu Parteiungen und Bürgerkrieg führe; hier sind die Kämpfe der adeligen Parteiführer um den ersten Platz gemeint. In der schönen Episode, die in ihrem wirksamen Aufbau an eine inhaltlich übereinstimmende Szene in Schillers Fiesko erinnert (II, 8), ist als eine besonders geistreiche und fruchtbare Idee, die uns weiter ausgebaut und vertieft bei Platon und sonst noch begegnet, die vom Kreislauf der Verfassungen zu nennen: Oligarchie ebenso wie Demokratie können nicht dauern, sondern müssen immer mit Notwendigkeit zur Monarchie führen, die allein Bestand hat. Demos und Demokratie werden mit großer, unverstellter Abneigung gemalt; was die erste Rede für die Herrschaft der Menge sagt, bietet nur die Grundlage für die scharfen Urteile der beiden

folgenden Redner. Das blinde, einsichtslose Ungestüm des Volks schildert Megabyzos, und Dareios erklärt die Herrschaft der kompakten Majorität schon als die der verbrüderten Untüchtigkeit und Minderwertigkeit. Demokratie wie Oligarchie erscheinen nur als Vorstufen und Brücken für die Einzelherrschaft, nicht etwa für die legitime Monarchie, sondern die Regierung des besten Mannes, der an Geistes- und Willenskraft alle überragt. Wie sehr dies alles für das perikleische Athen zutrifft, bedarf keiner weiteren Worte. In den Kreisen des Regenten selbst und bei den aufgeklärten Leuten, Sophisten und Sophistenschülern, sind solche Gedankengänge zu suchen; eine bestimmte literarische Vorlage Herodots ist wohl anzunehmen. Wenn der Historiker hier, und später (VI, 43) noch einmal, so ausdrücklich betont, daß diese Reden wirklich gehalten und diese Meinungen von Persern vorgebracht wurden, also bewußt lügt, so mag die Ursache sein, daß er eben politisch sehr Bedenkliches und nicht für die Ohren des Demos Bestimmtes vorbringt. Ist der Gedanke zu gewagt, daß es sich hier um esoterische Gedanken des Perikleskreises handelt, die nur mit Vorsicht und in maskierter Einkleidung ausgesprochen werden durften?

Wegen der auffallenden inhaltlichen Übereinstimmung mit Herodot ist hier eine Stelle einzureihen, die erst aus späterer Zeit (422/21?) stammt, eine Szene aus den Hiketiden des Euripides (Vers 403—455). Stoff des Dramas ist die Sage, daß Theben die Leichen der Sieben den Angehörigen der Toten nicht herausgeben wollte und erst durch Intervention Athens unter Theseus dazu gezwungen wurde. In unserer Szene, die nur locker mit dem Gang der Handlung zusammenhängt, fragt ein thebanischer Herold, wer in Athen Herr des Landes sei; ihm erwidert

Theseus[1]).

Zunächst hast du die Rede falsch begonnen,
wenn du hier einen Herren suchst. Athen
ist frei. Das Volk gehorcht nicht einem Manne.
In regelmäß'gem Wechsel führen selber
die Bürger auf ein Jahr das Regiment,
Reichtum und Adel geben keinen Vorzug;
die Würdigkeit entscheidet. (An die Spitze
stellt das Vertraun der Stadt den besten Mann) ...[2])

[1]) Übersetzung von Wilamowitz.
[2]) Der Gedanke ergänzt von Wilamowitz.

Herold.

Da hast du, wie im Brettspiel, einen Zug
uns vorgegeben. Eines Mannes Wille
beherrscht den Staat, den i ch vertrete, — nicht
die Pöbelmasse noch ein Volksbeschwätzer,
der nach dem eignen Vorteil hier- und dorthin
dem Staat die Richtung gibt. Heut glückt es ihm,
da jubeln sie ihm zu, und führt er morgen
zu Niederlagen, weiß er sich der Strafe
durch neues Lug- und Trugwerk zu entziehn.
Und überhaupt, unmöglich wird ein Staat
vom bildungslosen Pöbel gut verwaltet.
Die Muße, nicht der Drang des Augenblicks,
erzieht den Staatsmann; und dem armen Bauern,
selbst wenn er fähig ist, läßt schon die Arbeit
kaum Zeit, an das gemeine Wohl zu denken.
Ja, das empfindet jeder höh're Sinn
wie eine Pest, wenn einen Schuft sein Mundwerk
aus seinem Nichts zu Macht und Würden hebt.

Theseus.

Ein witz'ger Herold. Auch noch disputieren
will er dabei. Nun gut. Wenn du die alte
Streitfrage vorgenommen hast, so höre.
Zum Redezweikampf hast du mich gefordert.
Das Schlimmste für ein Volk ist Einzelherrschaft.
Da gilt vor allen Dingen kein Gesetz,
das über allen stünde, sondern einer
besitzt die Macht; sein Will' ist das Gesetz.
Wo bleibt die Gleichheit da? Ganz anders, wo
geschriebnes Recht gilt, arm und reich denselben
Gesetzen unterliegen, der Geringe
dem Großen obsiegt in gerechter Sache.
Und jener Ruf der Freiheit: „wer dem Staate
mit gutem Rate dienen will, der rede".
Da bringt das Reden Ehre, und das Schweigen
ist jedem unbenommen; das ist Gleichheit.
Und weiter, wo das Volk die Herrschaft führt,

da freuen alle sich, wenn frischer Nachwuchs
die Bürgerschaft vermehrt. Allein ein Fürst
sieht in dem Edlen, Mutigen seinen Feind
und bringt ihn um aus Angst um seinen Thron.
Wo bleibt des Staates Kraft, aus dem die Jugend
getilgt wird und ihr Wagemut, ein Feld,
dem man im Mai die Ährenhalme kappt.
Wozu ein Erbe für die Kinder sammeln,
wenn's nur die Schätze des Tyrannen mehrt?
Wozu die holden Töchter keusch erziehn,
ihm zum Genuß, wenn seine Lust sich regt,
zur Schmach den Eltern? Lieber sei ich tot,
als meine Kinder der Gewalt zu opfern. —

Mit dem Aufbau des Stückes hat dieser Redewettkampf nichts zu tun, er wird zwar gewaltsam herbeigeführt, und der Herold, obwohl er kluge und geradezu goldne Worte spricht, wird hart angelassen wegen seines unzeitigen Disputierens. Daß Euripides ähnliche Gedankengänge wie Herodot bringt, springt in die Augen. Radikale Demokratie in der Form der Pöbelherrschaft, Tyrannis und „wahre Demokratie", die nicht Massenherrschaft ist, sondern Herrschaft der Würdigsten, werden betrachtet; die Oligarchie bleibt unberührt. Die Schilderung des Tyrannen, die Theseus entwirft, erinnert am meisten an Herodot; der Gewaltherrscher wird hier mit denselben typischen Farben gemalt wie von Otanes. Daß Theseus dem Herold dieses Schreckbild überhaupt entgegenhält, erscheint uns sehr unmotiviert; denn die eigentliche Tyrannis hatte dieser ja gar nicht gepriesen und empfohlen. Das Theaterpublikum mag so etwas hingenommen haben; für das Volk war eben Monarchie und Tyrannis dasselbe. Auch hatte der Herold gleich beim Auftreten nach dem „Tyrannos" des Landes gefragt. Er hatte seinen Angriff in Wahrheit gegen die Pöbelherrschaft und vor allem gegen die gewissenlosen Demagogen gerichtet; das paßt auf die Zeit nach dem Tode des Perikles, wo diese Volksführer die erste Rolle spielten. Manches (Vers 414 ff.) mag besonders auf Kleon gemünzt sein. Die Ausführungen des Herolds bleiben unbeantwortet und unwiderlegt — natürlich, da sie die Herzensmeinung des Euripides aussprechen. Aber auch der Herold bricht seine Rede vom Zaun. Theseus hat ihm keinen Anlaß gegeben, die Pöbelherrschaft anzugreifen; er hat sie nicht gelobt oder verteidigt. Vielmehr hat er gleich zu Anfang die gesetz-

mäßige Herrschaft des freien Volkes als die Verfassung Athens bezeichnet; und weiterhin schildert er diese wahre Demokratie als Herrschaft des Gesetzes. Er versteht unter Demokratie die Regierung der Tüchtigen und Fähigsten und trifft hier ganz mit der Meinung des Herolds zusammen, der das niedere ungebildete Volk und die armen Bauern von der Politik ausschließen möchte (Vers 417 ff.). Aus beiden spricht eben der Dichter selbst, der an einer anderen Stelle unseres Dramas (Vers 238 ff.) erklärt: „Es gibt im Staat drei Stände. Die Reichen sind unnütze Leute und in ihrer Habsucht unersättlich; die ganz Besitzlosen und Dürftigen können gefährlich werden, wenn sie, von schlechten ‚Vorstehern' aufgehetzt, neidisch die Besitzenden befehden; der Mittelstand allein ist ordnungsliebend und wahrhaft staatserhaltend." Und wenn diese Verteidigung des freien Volksstaates Theseus spricht, der König, der leibhaftig auf der Bühne steht, so ist damit ganz anschaulich gemacht, daß d i e s e ideale Demokratie sich sehr wohl vereinen läßt mit der tatsächlichen Herrschaft eines Einzigen, des Besten, über das rechtlich souveräne Volk, das ihm sein Vertrauen schenkt. Die Zuhörer, welche die vom Herold geschilderte Pöbelherrschaft nur zu wohl aus eigener Anschauung kannten, mochten an die Zeit des Perikles denken. Entscheidend ist, daß Euripides hier ein Ideal von Demokratie ausmalt, das es nie so gegeben hatte und nie so geben konnte. Herodot läßt seine persische Maske Dareios den echten Monarchen preisen, der sich vom „Vorsteher des Volks" zum Alleinherrscher aufschwingt; er spricht der Demokratie keinen Selbstwert zu. Hier redet die Nüchternheit und Erfahrung des Perikleskreises. Euripides spricht als Romantiker; er betont vor allem die Herrlichkeit der freien Verfassung, die doch ohne weise Leitung eines Monarchen notwendig zu jener willkürlichen Herrschaft des Pöbels und der Demagogen führen mußte, die er so bitter befehdet. Wie viel tiefer sah Sophokles, der auf Gott als den wahren „Vorsteher der Gemeinde" hinwies! — Daß Theseus und der Herold einen scharfen Redewettkampf ausfechten, obwohl sie im Grund ganz einig sind, ist der dramatischen Form zuliebe geschehen, die ein Aufeinanderprallen von Gegensätzen, wirklichen oder vermeintlichen, erfordert.

Soviel kann man zusammenfassend sagen: Euripides bietet in der besprochenen Szene eine selbständige Weiterbildung derselben Gedanken, die uns in der Episode bei Herodot begegnen. Tyrannis und Herrschaft der Pöbelmassen werden übereinstimmend geschildert und scharf verurteilt; aber die beste Staatsform wird verschieden geschildert. Bei Herodot ist es

die tatsächliche (nicht legitime) Monarchie des tüchtigsten Mannes, der sich vom Volksvorsteher zum Alleinherrscher aufschwingt; bei Euripides ist es die demokratische Verfassung der Freiheit, die es jedem Tüchtigen ermöglichen soll, mittels der Redefreiheit dem Staat zu nützen. Herodot verrät esoterische Ideen des Perikleskreises; Euripides scheint eine Vorlage benutzt zu haben, die eine Kritik der möglichen Staatsformen enthielt, Tyrannis und Pöbelherrschaft scharf abwies, hingegen die Vorzüge der echten Demokratie und der verfassungsmäßigen Monarchie (Vers 410 f.) sachlich gegeneinander abwog. Die Umsetzung dieser Quelle in einen dramatischen Redewettkampf hat der Klarheit der Gedanken geschadet (und das beweist wieder, daß Euripides hier eine Vorlage benutzt und nicht frei aus sich gestaltet hat). Die Schilderung der Tyrannis stimmt aufs genaueste mit Herodot überein.

Im 5. Jahrhundert setzt, wie wir sahen, eine allgemeine Rationalisierung des Denkens ein als Symptom der Auflösung der Polis. Die Staatsreligion hat ihre Lebenskraft verloren, obwohl der Kultus so regelmäßig wie früher, ja, noch weit glänzender geübt wird. Die Perserkriege scheinen sogar eine neue Vertiefung der Religion zu bringen; die Macht der Götter, denen man doch den Sieg zu verdanken habe, wird bei jedem Anlaß gepriesen und verherrlicht. Trotz alledem ist der Glaube der alten Zeit unwiederbringlich dahin; der Kultus erscheint äußerlich und leer, das zähe Festhalten des ungebildeten Volkes an ihm als beschränkte Rückständigkeit, roher Fanatismus, blinder Haß gegen die freieren Geister; kurzum, die Staatsreligion erhält alle die widerwärtigen Züge einer Religion, die nicht mehr imstande ist, die klarsten und tiefsten Geister festzuhalten, die nicht mehr die entscheidenden geistigen Leistungen in ihrem Rahmen einzuschließen weiß. Wir haben schon auf die tiefe Kluft hingewiesen, die Gebildete und Ungebildete trennte. Eine Begleiterscheinung dieser Zustände ist das Aufkommen der Sophistik. Die Sophisten haben die Zersetzung nicht geschaffen, spiegeln sie aber ab. Sie sind Lehrer für die Erwachsenen, und zwar nur für die Reichen, und vermittelten eine rein rationale Bildung. Bloße Theorie wird nicht gegeben und gefordert; der Sophist will zur Tüchtigkeit und Überlegenheit im praktischen und vor allem im politischen Leben erziehen. Das Mittel des Staatsmannes ist aber die Rede; so treten sie auf als Lehrer der Beredsamkeit.

Die jonischen Naturphilosophen hatten den Gegensatz der Welt des unveränderlichen Seins zur Welt des veränderlichen Lebens, des Scheins, aufgestellt. Als Griechen, denen inneres Geschehen nicht als etwas Sub-

jektives, sondern als objektiv gegenständliche Wirklichkeit galt, waren sie weit entfernt, zwischen formalen Denkgesetzen und materiellem Vorhandensein zu unterscheiden; das logisch Richtige und Wahre galt ihnen als das Allergewisseste, es mußte irgendwie materiell, handgreiflich vorhanden sein; und wenn die Welt des Lebens, des sinnlich Wahrnehmbaren, des Scheins, dem Begriff zu widersprechen schien, so wurde sie einfach als nicht vorhanden geleugnet. Die Sophisten, wenigstens die ersten und bedeutendsten wie ein Protagoras, die durchweg, woher sie auch stammten, ihren Nährboden in der gärenden attischen Demokratie fanden, zogen aus diesem Gegensatz von Sein und Schein praktische Folgen. Protagoras, der noch mehr als Lehrer zum Denken denn zum Reden wirkte, suchte die Grundlage der Sophistik auch theoretisch zu begründen; Gorgias legt alles Gewicht auf die technische Vollendung der Rede, wobei virtuose Klangeffekte mit Reim, die unmittelbar sinnlich aufs Ohr wirken, schon wichtiger als der ganze Inhalt genommen werden. Mit oder ohne Theorie; die Grundlage ist grundsätzlicher Relativismus. Die Sophisten nehmen die Tradition, die gesellschaftlichen Bindungen, den Nomos, der als unbedingt und objektiv, als König der Menschen und Götter geherrscht hatte, für bare Willkür und Konvention im Gegensatz zur ewigen Natur; er ist ihnen nicht mehr objektive Sittlichkeit, sondern äußerliche „Moral"; sie fassen alles menschliche Wissen als bloßes Meinen, als nur subjektiv und relativ, und ziehen daraus den Schluß, man könne mit intellektueller Virtuosität jede beliebige Behauptung begründen und jeder zum Sieg verhelfen. Das Volk haßte und fürchtete diese Fremden, schon aus Instinkt, obwohl sie weder die Religion noch die staatlichen Behörden offen angriffen. Man darf ihre Bedeutung nicht zu gering anschlagen und nicht vergessen, daß erst auf dem Boden der Sophistik ein Thukydides, der erste und vielleicht größte kritische Geschichtsschreiber Europas, erwachsen konnte. (Er übernahm von ihr die Erkenntnis des Subjektiven, Zufälligen, Falschen der Überlieferung, die rein rationale Kritik; so schaltete er alle mythischen und übernatürlichen Motive aus und erkannte mit nüchternem Blick das historische Geschehen als Kampf um die Macht, der sich nach natürlichen, notwendigen Gesetzen abspielt. Aber diese Nüchternheit ist bei ihm mit Tiefe, mit durchdringender Einsicht in die menschliche Natur verbunden; und er sucht und findet eine Methode, um zu richtigen Urteilen, zum objektiv Wahren zu kommen: so überwindet er die Sophistik.) Aber im ganzen hat die Bewegung mehr anregend gewirkt, als daß sie Positives geschaffen hätte; die Tüchtigkeit (ἀρετή), die sie lehrte, war der Erfolg, der

skrupellos jedes Mittel benutzte. Der freie, von den Bindungen der Polis gelöste Einzelne hat keine persönliche, autonome Sittlichkeit; diesen Begriff kennt das 5. Jahrhundert und auch die sokratisch-platonische Philosophie nicht; es gibt nur die Staatsethik, um deren Reform sich die Sokratiker bemühen, und mit der der Sophist und Sophistenschüler als etwas Gegebenem rechnet, das er für seine Zwecke, für den Erfolg, nutzen kann.

Ein Angriff gegen das Bestehen der Demokratie war von der Sophistik nicht zu fürchten; demokratische Zustände waren ja die Voraussetzung für den Erfolg ihrer Zöglinge. Immerhin konnte schon eine rationale Kritik an einzelnen Einrichtungen, wie z. B. der Losung der Beamten, unangenehm werden. Wurde dadurch von den für eine nüchterne Kritik oft unsinnigen Einrichtungen der Demokratie auch nichts beseitigt (Vernunft pflegt da nichts zu bessern, nur die Not, das lehrt die Geschichte von einst und jetzt), so konnte doch allmählich die Beurteilung der Demokratie als einer lächerlichen Torheit zum Gemeinplatz werden und ihrem Ansehen schaden. Die Sophistik lieferte die Theorie für die freien Einzelnen, die sich aus allen Bindungen gelöst hatten und von denen der Kampf des Individualismus gegen den Polisgeist, der schon im 6. Jahrhundert begann, mit den scharfen Waffen der neuen Bildung weitergeführt wurde. Für die Generation des Perikles war der Staat noch der primäre Wert, war es selbstverständlich, daß jede Leistung nur dem Staat dienen sollte; die Generation nach ihm hielt es für das wichtigste, sich selbst durchzusetzen, wenn es anging, im Dienste der Gemeinde, wenn nicht, dann ohne oder gegen sie. Der Nomos war ja Willkür, der Götterglaube Konvention, mit dem Wechsel der Parteien und Majoritäten im Staat wechselte auch der Inhalt des Gesetzes: kurzum „der Staat heißt bald dies gerecht und bald wieder jenes", wie es in dem unechten, aus dem 4. Jahrhundert stammenden Schluß der „Sieben gegen Theben" des Aischylos heißt (V. 1070).[1] Der bindungslose und rücksichtslose, nur auf sich gestellte Gewaltmensch, der mit den sophistischen Lehren Ernst macht, wird uns lebendig in dem Bild des Alkibiades, wie es Thukydides gezeichnet hat. Kaum hat Alkibiades sich einer Ladung vor das athenische Gericht durch die Flucht entzogen, begibt er sich zum Landesfeind nach Sparta. In einer Rede, die ihn Thukydides dort halten läßt (VI, 89), erklärt er sich zunächst für einen alten Freund Spartas und fährt dann fort: „Wenn mich einer deshalb

[1] Allein dieser die sophistische Bewegung voraussetzende Vers, der im Jahre 367 ganz unwahrscheinlich ist, sollte davor warnen, den Schluß der Sieben für echt zu halten.

für schlechter hält, weil ich mehr auf die Seite des Demos neigte, so mag er einsehen, daß er mich auch aus diesem Grund zu Unrecht ablehnt. Wir (Alkmeoniden) sind von jeher Feinde der Tyrannen (und jeder Widerpart dynastischer Regierung wird eben Demos genannt), und daher ist uns die Vorsteherschaft über die breite Masse geblieben. Zugleich waren wir bei der hauptsächlich demokratischen Verwaltung unseres Staates gezwungen, uns den bestehenden Verhältnissen anzupassen. Wir versuchten aber, in unseren politischen Maßnahmen gemäßigter zu sein, als es der herrschenden Zuchtlosigkeit entsprach. Andre[1]) waren es früher und sind es jetzt, die den Pöbel zu immer Ärgerem hetzen; diese haben auch mich verbannt. Wir standen der Gesamtheit (nicht blos dem Pöbel) vor, und unser Grundsatz war, die Art der Verfassung zu wahren, bei der der Staat am mächtigsten und freiesten ist, welche er auch überkommen hat — wir alle, die wir ein wenig Verstand haben, verurteilten ja immer die Demokratie, und ich so gut als irgendeiner, da ich sie besonders schmähen könnte; aber über eine anerkannte Torheit kann man kaum Neues vorbringen — und diese Verfassung zu ändern, schien uns zu gefährlich, wo ihr uns als Feinde auf dem Halse saßet."

Jeder Zusatz zu diesen abschließenden Formulierungen des Thukydides, die er dem Alkibiades in den Mund legt, erübrigt sich. Als Probe sophistischer Kritik an einzelnen demokratischen Einrichtungen mag ein Abschnitt aus den sog. „Dialexeis" folgen, dem (erst in der Neuzeit so betitelten) Werk eines mit Namen nicht bekannten, dorisch schreibenden Sophisten, das gegen 400 entstanden ist. Hier (s. Diels, Vorsokr. Nr. 83) heißt es: „Manche Politiker sagen, die Beamtenstellen müßten durchs Los besetzt werden; diese Annahme trifft nicht das Beste. Wie, wenn man selbst einen Vertreter dieser Ansicht fragen wollte: „Warum verteilst du an deine Dienstboten die Arbeiten nicht nach dem Los? So, daß der Kutscher, wenn das Los ihn zum Kochen bestellt, kochen muß, und der Koch kutschieren, und das andere ebenso? Warum treiben wir nicht auch die Schmiede und Schuster, Zimmerleute und Goldarbeiter zusammen, lassen sie losen und zwingen dann jeden, die Arbeit zu machen, für die er das Los zieht, nicht aber die, die er versteht? Ebenso ist es, wenn man bei Konzerten die Künstler losen läßt, und welches Instrument jeder zieht, das muß er spielen: der Flötist wird Leier schlagen müssen und der Leierspieler

[1]) Die echten Demagogen Kleon, Hyperbolos usw., die nicht dem Adel entstammen.

Flöte blasen. Im Krieg muß der Bogenschütze und Infanterist reiten, der Reiter muß bogenschießen; also alle müssen das tun, was sie nicht verstehen und nicht können. Das erklärt man für eine vortreffliche und volksfreundliche Einrichtung; ich halte es durchaus nicht für volksfreundlich. Es gibt in den Gemeinden auch Volksfeinde; wenn das Los einen solchen trifft, wird er das Volk schädigen. Das Volk muß vielmehr selbst zusehen und alle die wählen, die es gut mit ihm meinen; die Tauglichen sollen Feldherren werden, andere Taugliche Gesetzeswächter ..."

Der Gedanke, daß zu jeder Tätigkeit, also auch zur Politik und zum Regieren, Sachkenntnis und Vorbildung gehört, wird von den Sokratikern mit einer für uns oft auffälligen und ermüdenden (für die Zeitlage sehr begreiflichen) Eindringlichkeit und Breite verkündet, mit ganz anderer Tiefe aber auch von Platon, der etwa im Gorgias die Rhetorik, das Handwerk des Parlamentariers und Politikers, näher untersucht. Jedenfalls, für die Frage: Fachbeamter oder Losbeamter? Regierung von Parteiparlamentariern oder nicht parteigebundenen Fachleuten? — hatten die Denkenden schon damals nur Eine Lösung. —

Daß die rasche Entwicklung des attischen Reiches zur Großmacht einen dauernden Konflikt mit Sparta bedingte, sahen wir schon (S. 65); dieser tiefe Gegensatz führte, sobald sich ein Anlaß bot, zum Ausbruch des Peloponnesischen Krieges. „Für den eigentlichen Grund zum Krieg, der für die Beurteilung freilich ganz in den Hintergrund trat, halte ich, daß die Machtentwicklung der Athener den Spartanern Furcht einflößte und sie zum Krieg zwang" (Thukydides I 23). Die Tatsache, daß Sparta in den Vorverhandlungen 432/31 die Verbannung des Perikles (der zu der fluchbeladenen Familie der Alkmeoniden, s. oben S. 25, gehörte) und gar die Auflösung des attischen Seebundes forderte, spricht deutlich genug. Sparta erklärte für sein Kriegsziel die Befreiung der Griechen von der attischen Tyrannis, eine Parole, die für den Unabhängigkeitsdrang der unterdrückten Bünder sehr wirksam war. Hinter Athen stand das ganze Seereich und andere Verbündete, hinter Sparta standen die meisten Staaten des Peloponnes, Korinth mit seinen Kolonien, Theben und die sonstigen dorischen Gebiete Mittelgriechenlands; so war der größte Teil der hellenischen Staatenwelt in den Krieg verwickelt.

Perikles sah sich zu einer Kriegsführung genötigt, die dem Volk schwere Opfer auferlegte und weder Gewinn noch Eroberungen als Lohn in Aussicht stellen konnte; vielmehr war sein Ziel, den Bestand des Seereiches zu erhalten und seine Anerkennung zu erzwingen. Einer Ent-

scheidung zu Land mußte er ausweichen, hier war Sparta durchaus überlegen. Man mußte Attika dem Feind preisgeben, die Bevölkerung des flachen Landes mußte sich in den Schutz der Mauern Athens begeben und zusehen, wie die Ländereien, hauptsächlich Obst- und Weinkulturen, von den Spartanern verwüstet, die Olivenbäume und Reben umgehauen wurden. Dagegen galt es, die Überlegenheit zur See auszunutzen und die Küsten des feindlichen Gebiets zu brandschatzen. Dieser Kriegsplan, folgerichtig durchgeführt, mußte langsam, aber sicher zum Ziel führen und den Gegner ermüden; die Festung Athen war für damalige Verhältnisse uneinnehmbar. Unpopulär war dieser Kriegsplan begreiflicherweise bei der Landbevölkerung, die ihren mühsam erarbeiteten Besitz preisgeben mußte, unpopulär auch beim städtischen Demos, der an Eroberungen und Machtzuwachs in Hinsicht auf den Gewinn für die eigene Tasche dachte. Daß Perikles sich dennoch zu dieser sachlich allein richtigen Kriegsführung entschloß, erweist ihn als großen, über die Parteiinteressen hinausgewachsenen Staatsmann.

Nach außen hin bewährte sich der Kriegsplan; als aber im zweiten Kriegsjahr zu allen übrigen Beschwerden auch noch die Pest in die übervölkerte Stadt geschleppt wurde, sah die verzweifelte Bevölkerung keinen Ausweg mehr und schrie nach Frieden. Sparta stellte unerfüllbare Forderungen, der Krieg mußte weitergehen. Das Zwangläufige dieses Geschehens hat Thukydides in einer Rede, die er dem Perikles in den Mund legt (II 62—64), klar und scharf entwickelt. Athen ist zur Macht gekommen, hat das Seereich; nun ist es keine Sache der freien Wahl mehr, ob man die Macht behaupten oder preisgeben will, sondern notwendige Forderung der Selbsterhaltung. „Du mußt steigen oder sinken, du mußt herrschen und gewinnen oder dienen und verlieren" — diese Einsicht liegt den Sätzen zugrunde: „Es versteht sich von selbst, daß ihr die ehrenvolle Stellung, die euch das Seereich bringt und in deren Glanz ihr alle euch sonnt, nicht fahren lassen dürft und keine Mühe dafür scheuen, oder das Streben nach Ehre überhaupt aufgeben müßt. Glaubt doch nicht, daß es bei diesem Kampf bloß um Einen Punkt, Abhängigkeit oder Unabhängigkeit, geht; es geht ebenso um den Verlust unseres Reichs und die Gefahren, die vom Haß der Unterworfenen drohen. Es ist für euch gar nicht mehr möglich, die Herrschaft aufzugeben, wenn auch augenblicklich mancher aus Angst dies möchte und sich deshalb, weil er passiv bleibt, als Biedermann aufspielt. Eure Herrschaft ist bereits eine Tyrannis, die an sich zu reißen für unrecht gilt, sie aber aufzugeben ist gefährlich." (Kap. 63).

So wurde der Krieg denn fortgesetzt. „Für die eigene Person aber" — so berichtet Thukydides (II 65) weiter — „blieb jeder durch das Unglück niedergedrückt, das arme Volk, weil es auch sein geringes Eigentum eingebüßt hatte, die höheren Stände, weil sie ihre Besitzungen auf dem Lande, die in Gebäuden und kostbaren Einrichtungen bestanden, verloren hatten, und, um die Hauptsache zu sagen, weil Krieg war und nicht Friede. Und in der Tat ruhte der Groll der Gesamtbevölkerung nicht eher, als bis sie ihn zu einer Geldstrafe verurteilt hatten." 430 wurde Perikles seines Strategenamtes enthoben und in einen Rechenschaftsprozeß über seine Finanzverwaltung verwickelt, der mit seiner Verurteilung endete. „Kurze Zeit danach (429) — der große Haufe pflegt es ja so zu machen — wählte man ihn wieder zum Strategen und übertrug ihm die Staatsgeschäfte; denn für sein persönliches Leid war jeder schon abgestumpft, und man glaubte, den Bedürfnissen der Gesamtheit könne er am besten gerecht werden."

Doch noch im gleichen Jahr 429 wurde Perikles von der Pest angesteckt und starb. Die Art seiner Absetzung und Wiederwahl zeigt, daß er seine Stellung nicht persönlicher Beliebtheit, sondern einer halb widerwilligen Anerkennung seiner sachlichen Eignung zu danken hatte. In dem Nachruf, den Thukydides ihm widmet, ist in und zwischen den Zeilen alles gesagt:

„Solange er im Frieden Vorsteher der Gemeinde war, lenkte er sie mit Mäßigung und schützte sie mit sicherer Hand, und unter ihm erreichte sie ihre größte Macht; als aber der Krieg eintrat, zeigte sich, daß er auch hier von vornherein die Kraft des Staates richtig eingeschätzt hatte. Vom Kriege erlebte er noch zwei Jahre und sechs Monate; und nach seinem Tode wurde die Richtigkeit seiner Voraussicht noch mehr deutlich. Er hatte ihnen den Sieg prophezeit, wenn sie sich nur ruhig verhielten, die Flotte hegten und pflegten, während des Krieges keinen Gebietszuwachs ihres Reiches erstrebten und die Existenz des Staates nicht aufs Spiel setzten. Sie aber taten von alledem genau das Gegenteil und ließen sich aus persönlichem Ehrgeiz und persönlicher Gewinnsucht in politische Unternehmungen ein, die augenscheinlich mit dem Krieg in gar keinem Zusammenhang standen, zum Schaden für sich und die Bundesgenossen. Gelang so etwas, so mehrte es nur den Ruhm und Nutzen Einzelner, schlug es fehl, so erwuchs der Gesamtheit ein Schade für die Kriegsführung. Jener war eben mächtig durch sein Ansehen und seine Geisteskraft und offenbar völlig unbestechlich: so hielt er zwanglos die Masse in seiner Gewalt und führte sie vielmehr, als daß er sich von ihr führen ließ. Weil er seine Macht

nicht durch unredliche Mittel zu behaupten suchte, mußte er ihnen nicht nach dem Mund reden, sondern durch sein Ansehen war er in der Lage, sogar dem Volk in seiner Leidenschaft zu widersprechen. So oft er bemerkte, daß sie zur Unzeit übermütig und frech wurden, schmetterte er sie mit seinen Reden nieder, bis sie wieder Furcht bekamen, und waren sie ohne Grund ängstlich, so richtete er sie wieder auf und machte sie kühn. So war es denn nur dem Namen nach eine Demokratie, in Wahrheit die Herrschaft des ersten Mannes. Von seinen Nachfolgern taugte wohl einer so wenig wie der andere; jeder trachtete aber der Erste Mann zu werden, und deshalb ließen sie sich dazu herbei, sogar die Staatsgeschäfte den Gelüsten des Demos auszuliefern."

Damit hat Thukydides klar den Tod des Perikles als politischen Wendepunkt bezeichnet; die jetzigen Lenker Athens sind keine wirklichen Herren und Staatsmänner mehr, keine Adeligen mehr mit dem reichen, ihrem Blut überlieferten Erbe; es sind ehrgeizige, aus dem Volk hervorgegangene Parteiführer, von reinem Eigennutz beseelt, die ein Wettrennen um die Gunst des Demos veranstalten und ein Wettkriechen vor den Launen dieses vielköpfigen Souveräns, der an despotischer Willkür und Empfänglichkeit für plumpe Schmeichelei keinem Selbstherrscher nachsteht. Die reine, unbeschränkte Demokratie beginnt und entfaltet alle ihre Möglichkeiten, soweit sie Perikles noch gehemmt hatte. Wie weit aber diese Möglichkeiten gingen, wie gut der Boden für die äußerste Demokratie bereitet war, zeigt am besten die älteste uns erhaltene attische Prosaschrift, das Werk „Vom Staatswesen der Athener", das eine Schilderung des perikleischen Athens, des attischen Reiches bietet und im Anfang des peloponnesischen Krieges, vielleicht noch bei Lebzeiten des Perikles, spätestens einige Jahre nach seinem Tod erschien. Das kostbare Stück sei hier in vollem Wortlaut mitgeteilt:

I.

1. Anlangend die Staatsform der Athener: daß sie sich gerade diese Art der Staatsform heraussuchten, kann ich nicht billigen aus dem Grunde, weil sie sich damit zugleich einen Zustand herausgesucht haben, wo es den Gemeinen besser geht als den ordentlichen Leuten; aus diesem Grunde kann ich es nicht billigen. Daß sie aber, nachdem sie das nun einmal gerade so beschlossen haben, ihre Staatsform gut zu bewahren wissen, und alles andre, worin sie den übrigen Griechen irrzugehen scheinen, für sich durchsetzen, das will ich beweisen.

2. Zuerst will ich erwähnen, daß mit Recht daselbst die Armen und das Volk mehr bedeuten als die Edlen und die Reichen aus dem Grunde, weil das Volk es ist, das die Schiffe treibt und den Staat mit Macht bekleidet, und die Steuerleute und Rudervögte und Maate und Deckoffiziere und Schiffszimmerleute: die sind es, die den Staat mit Macht bekleiden, viel mehr als die Schwerbewaffneten und die Edlen und die ordentlichen Leute. Da dies so bestellt ist, scheint es billig, daß alle an den Ämtern teilhaben, bei der jetzt gebräuchlichen Auslosung ebenso wie bei der Wahl durch Abstimmung, und daß es jedem Bürger, der nur Lust hat, freisteht, öffentlich das Wort zu ergreifen.

3. Ferner: alle Ämter, die der Gesamtheit des Volkes nur Segen bringen, wenn sie ordentlich verwaltet werden und, wenn nicht ordentlich, Gefahr, — an diesen Ämtern will das Volk durchaus keinen Anteil haben; sie sind nicht der Ansicht, an den Feldherrnstellen durch Los Anteil haben zu müssen oder an denen der Reiterobersten; denn das Volk begreift, daß es mehr Nutzen davon hat, diese Ämter nicht selbst zu verwalten, sondern sie von den Vermöglichsten verwalten zu lassen; alle Ämter aber, die dazu dienen, Sold einzubringen und Nutzen für den Haushalt, die sucht das Volk zu verwalten.

4. Ferner: wenn sich manche darüber wundern, daß sie überall den Gemeinen und Armen und Genossen der Volkspartei mehr zuwenden als den ordentlichen Leuten, so wird sich herausstellen, daß sie gerade dadurch die Demokratie festigen. Wenn es nämlich den Armen und dem niederen Volk und den Geringen wohl ergeht und solche Menschen zur Masse werden, so fördern sie die Demokratie; falls es aber den Reichen und den ordentlichen Leuten wohl ergeht, so macht damit die Volkspartei ihren eigenen Widerpart stark.

5. In aller Welt ist der beste Teil Widerpart der Demokratie; denn bei den Besten ist die Zuchtlosigkeit und Ungerechtigkeit am geringsten, die strenge Genauigkeit für ordentliche Leistungen am häufigsten, beim Volke herrscht meist Unwissenheit und Zuchtlosigkeit und Gemeinheit; denn die Armut treibt sie eher zum Schlechten, und der Mangel an Erziehung und die Unwissenheit...

6. Nun könnte jemand sagen, daß man sie doch nicht alle Mann für Mann öffentlich müsse reden oder an der Ratsversammlung teilnehmen lassen, sondern nur die Rechten und die Tüchtigen; sie sind aber auch darin aufs beste beraten, daß sie auch die Gemeinen reden lassen. Wenn nämlich nur die ordentlichen Leute redeten und den Rat bildeten, so wäre das

wohl für ihresgleichen vorteilhaft, für die Genossen der Volkspartei aber unvorteilhaft. Nun aber kann jeder Gemeine, der Lust hat, das Wort ergreifen, wenn er nur aufsteht, und der macht ausfindig, was ihm selbst und seinesgleichen vorteilhaft ist.

7. Da könnte jemand sagen: was kann denn ein solcher Mensch für sich selbst und das Volk Vorteilhaftes vorschlagen? Die Genossen aber begreifen, daß eines solchen Kerls Unwissenheit, Gemeinheit und — Geneigtheit (für sie) mehr nutzt als eines ordentlichen Mannes Tüchtigkeit, Klugheit und — Abneigung.

8. Mag nun auch ein Staatswesen durch solche Einrichtungen nicht gerade das allerbeste sein, so wird doch so die Demokratie am besten erhalten. Denn das Volk will ja nicht in einem wohlgeordneten Staatswesen für seinen Teil den Diener spielen, sondern vor allem frei sein und herrschen; an der Unordnung liegt ihm wenig. Was du nämlich als das Gegenteil gesetzlicher Ordnung betrachtest, gerade dadurch ist das Volk stark und frei.

9. Wenn du eine wirkliche gesetzliche Ordnung suchst, so wirst du zunächst finden, daß dort nur die rechten Männer Gesetze geben; ferner werden die ordentlichen Leute die Gemeinen bestrafen und nur die Ordentlichen werden über Staatssachen beraten und nicht unsinnige Menschen Rat halten und Reden und Volksversammlung halten lassen; und infolge dieser Vorzüge würde das niedere Volk gar schnell in Knechtschaft verfallen.

10. Unter den Sklaven und Sassen herrscht zu Athen die größte Zuchtlosigkeit, und weder darf man dort den Sklaven schlagen, noch wird er dir (auf der Straße) ausweichen. Weshalb das Landesbrauch ist, will ich erklären: wenn es Sitte wäre, daß der Sklave von dem freien Mann geschlagen werden kann oder der Sasse oder der Freigelassene, so hätte der Freie schon oft in der Meinung, der Athener vor ihm sei ein Sklave, zugeschlagen; denn in der Kleidung ist das gemeine Volk daselbst um nichts besser als die Sklaven und Sassen, und auch in ihrer ganzen Erscheinung sind sie um nichts besser.

11. Wenn einer sich auch darüber wundert, daß man daselbst die Sklaven üppig werden und einige sogar auf großem Fuß leben läßt, so wird sich herausstellen, daß man auch das mit Absicht tut. Wo es nämlich eine Seemacht gibt, ist es um der Einnahmen willen notwendig, den Diener seiner Dienstboten zu spielen, damit ich den Ertrag von dem, was er einnimmt, bekomme, und sie freizugeben. Wo es reiche Sklaven gibt, da nutzt es nichts mehr, wenn mein Sklave sich vor dir fürchtet (in Lakedaimon

dagegen fürchtete sich mein Sklave vor dir); denn wenn sich dein Sklave vor mir fürchtet, so wird er sogar sein Geld riskieren, nur um nicht sein Leben riskieren zu müssen.

12. Deshalb haben wir also gleiche Redefreiheit für die Sklaven wie für die Freien eingeführt und auch für die Schutzbürger wie für die Stadtbürger, weil der Staat Schutzbürger braucht wegen der Menge der Gewerbe und wegen des Seewesens; deshalb haben wir also auch für die Schutzbürger begreiflicherweise gleiche Redefreiheit eingeführt.

13. Die Zunft der Turner und Berufsmusiker dortselbst hat das gemeine Volk aufgelöst in der Annahme, das gehöre sich nicht, weil es begriffen hatte, daß es selbst unfähig ist, diese Dinge berufsmäßig zu treiben. Wenn es sich aber um Stellung von Chören fürs Theater, Einübung der heiligen Turnspiele, Ausrüstung und Bemannung von Kriegsschiffen handelt, da begreifen sie, daß die Reichen den Chor stellen müssen, das Volk aber angestellt wird, daß die Reichen Turnspiele veranstalten und Kriegsschiffe ausrüsten müssen, das Volk aber auf den Kriegsschiffen und bei den Turnspielen angestellt wird. Jedenfalls hält es das Volk für richtig, Geld zu verdienen durch Singen und Wettlaufen und Tanzen und Fahren auf den Schiffen, damit es selbst etwas erhält und die Reichen ärmer werden. Ebenso liegt ihnen in den Gerichten nicht so sehr am Recht als an ihrem eigenen Vorteil.

14. Die Bündner anlangend: bei der Ausfahrt verleumden sie (d. h. die Genossen der Volkspartei) die ordentlichen Leute und bekunden ihren Haß; sie sehen ein, daß mit Naturnotwendigkeit der Herrschende vom Beherrschten gehaßt werden muß, daß weiter, wenn die Reichen und die ordentlichen Leute in den Bundesstädten die Macht behaupten, die Klassenherrschaft des gemeinen Volkes zu Athen die längste Zeit gewährt hat. Aus diesem Grund entrechten sie die ordentlichen Leute und ziehen ihr Vermögen ein und verbannen sie und richten sie hin, die Gemeinen aber fördern sie. Hingegen schützen die anständigen Leute zu Athen die anständigen Leute in den Bundesstädten; sie begreifen, daß es für sie selbst vorteilhaft ist, das bessere Element in den Bundesstädten immer zu schützen.

15. Da könnte man einwenden, daß gerade darin die Stärke der Athener besteht, wenn die Bündner imstande sind, Geld beizusteuern; den Genossen der Volkspartei scheint es aber vorteilhafter zu sein, daß jeder einzelne Athener das Geld der Bundesgenossen besitzt, jene aber nur so viel, um gerade leben zu können, und arbeiten müssen, ohne zu einem feindlichen Anschlag imstande zu sein.

16. Es scheint das gemeine Volk zu Athen auch darin schlecht beraten zu sein, daß es die Bündner zwingt, zu Gerichtsverhandlungen nach Athen zu fahren. Die aber berechnen dagegen, wieviel Vorteile für das Volk von Athen darin liegen: zunächst aus den hinterlegten Prozeßgeldern den Richtersold das ganze Jahr hindurch zu beziehen; dann können sie ruhig zu Hause sitzen und, ohne zu Schiff ausfahren zu müssen, die verbündeten Städte verwalten, indem sie bei Gericht die Genossen der Volkspartei decken, die Gegner aber vernichten. Wenn die Einzelnen ihre Gerichte zu Hause hätten, würden sie in ihrer Erbitterung gegen die Athener gerade die unter ihren Leuten zugrunde richten, die noch am meisten dem Volk von Athen zugetan waren.

17. Zudem zieht das Volk von Athen daraus, daß die Prozesse zu Athen stattfinden, noch folgende Vorteile: erstens erhöhen sich für die Stadt die Hafengebühren im Piräus; wenn ferner einer ein Mietshaus hat, nimmt er besser ein, ebenso, wenn einer ein Fuhrwerk hat oder einen Knecht zu vermieten; weiter nehmen die Gerichtsdiener besser ein wegen des Aufenthalts der Bündner.

18. Zudem würden die Bündner, wenn sie nicht zu den Prozessen kommen müßten, allein d i e Athener in Ehren halten, die zu Schiff ausfahren: die Feldherrn, Schiffsherrn und Gesandten; jetzt aber ist jeder einzelne der Bündner gezwungen, vor dem Gesamtvolk der Athener zu liebedienern, weil er begreift, daß er nach Athen kommt, um sein Recht oder seine Strafe zu empfangen nicht von irgendwelchen anderen Leuten, sondern von dem gemeinen Mann, wie es eben in Athen gesetzlicher Brauch ist; und er ist genötigt, bei Gericht die Leute anzuflehen und jedem, der eintritt, die Hand zu schütteln. Deswegen also stehen die Bündner eigentlich als Sklaven des Volkes von Athen da.

19. Zudem lernen sie durch den auswärtigen Besitz und durch die Amtsreisen ins Ausland unvermerkt das Ruder führen, sie selbst und ihre Begleiter; denn es ist unausbleiblich, daß ein Mensch, der oft auf See ist, ein Ruder zur Hand nimmt, er selbst und sein Diener, und Ausdrücke des Seewesens kennenlernt.

20. So entstehen tüchtige Steuerleute durch Erfahrung auf den Fahrten und durch Übung; teils übten sie sich, ein Transportschiff zu steuern, teils ein Frachtschiff, teils stellten sie sich von dort zum Dienst auf Kriegsschiffen; die Mehrzahl ist imstande zu fahren, sobald sie nur ein Schiff besteigen, weil sie sich ihr ganzes Leben lang vorgeübt haben.

II.

1. Mit dem schweren Fußvolk, mit dem es in Athen am schlechtesten bestellt zu sein scheint, steht es auch wirklich so, und sie halten sich auch selbst für schwächer und weniger zahlreich als ihre Feinde. Gegenüber den Bundesgenossen, die ihnen Tribut zahlen, sind sie auch zu Lande immerhin die stärksten; und sie halten dafür, daß ihr schweres Fußvolk genüge, wenn sie nur stärker als die Bundesgenossen sind.

2. Zudem ergibt sich für sie nach den Umständen noch folgender Vorteil: den Untertanen einer Landmacht ist es möglich, sich aus kleinen Städten zusammenzuschließen und mit vereinten Kräften zu kämpfen; den Untertanen einer Seemacht aber, soweit sie Inselbewohner sind, ist es nicht möglich, ihre Städte auf ein und denselben Punkt hin zusammenzufassen (denn die See trennt sie und ihre Machthaber sind Seebeherrscher); wenn es ihnen aber möglich wäre, unbemerkt auf denselben Punkt zusammenzukommen, also den Inselbewohnern auf eine einzige Insel, so müßten sie Hungers sterben.

3. Soweit aber die von den Athenern beherrschten Gemeinden auf dem Festland liegen, so lassen sie sich, die großen aus Furcht, die kleinen überhaupt aus Not, (willig) beherrschen. Denn es gibt keine einzige Stadt, die es nicht nötig hat, etwas einzuführen oder auszuführen, und damit ist es vorbei, wenn sie den Beherrschern des Meeres nicht untertänig sind.

4. Ferner ist es den Beherrschern der See möglich, etwas zu tun, was den Beherrschern des Festlands nur zuweilen möglich ist: nämlich das Gebiet der überlegenen Gegner zu verheeren. Denn es ist ihnen möglich, dort anzulegen, wo gar kein Feind steht oder nur wenige, und wenn die Gegner anrücken, wieder einzusteigen und wegzufahren. Und bei diesem Verfahren wird man weniger in Schwierigkeit kommen, als wenn man mit Fußtruppen angreifen will.

5. Dann ist es den Herrschern zur See möglich, von ihrem Stützpunkt aus soweit du willst zu segeln, den Herrschern zu Land ist es nicht möglich, von ihrer Stadt viele Tagereisen wegzurücken; denn langsam gehen die Märsche und man kann unmöglich als Fußgänger Proviant für lange Zeit mitnehmen. Und der Fußgänger muß immer durch Freundesland marschieren oder sich siegreich durchkämpfen; dem Seefahrer steht es frei, da, wo er überlegen ist, zu landen, und an einem Küstenstrich, wo er es nicht ist, nicht zu landen, sondern vorbeizufahren, bis er zu einem befreundeten Gebiet kommt oder zu Schwächeren als er selbst ist.

6. Weiter: Krankheiten der Feldfrüchte, die Zeus schickt, ertragen die mächtigsten Herrscher zu Land schwer, die zur See aber leicht; denn es leidet nicht jedes Land zugleich an der Krankheit, so daß aus dem verschonten Gebiet aller Bedarf den Seeherrschern zukommt.

7. Wenn ich auch mehr geringfügiger Dinge gedenken darf, so haben sie zunächst infolge der Herrschaft zur See allerlei Arten von Schwelgerei ausfindig gemacht, da sie hier mit diesen und dort mit jenen in Berührung kommen; was es nur in Sizilien Süßes gibt oder in Italien oder auf Kypros oder in Ägypten oder in Lydien oder im Pontos oder im Peloponnes oder sonstwo, das hat sich alles infolge der Herrschaft zur See auf Einen Punkt gesammelt.

8. Da sie weiter jede Sprache zu hören bekommen, haben sie sich dies aus der einen und das aus der andern ausgewählt; und während die anderen Griechen sich mehr ihrer eigenen Sprache und Lebensweise und Tracht bedienen, benutzen die Athener eine aus allen Griechen und Barbaren vermischte.

9. Was nun Opferfeiern und Tempel und Feste und geweihte Plätze anlangt, so hat das Volk begriffen, daß es nicht jedem Einzelnen von den Armen möglich ist, zu opfern und Schmausereien zu veranstalten und Tempel zu errichten und so eine große, schöne Stadt zu bewohnen, und das richtige Mittel ausfindig gemacht, wodurch dieses Ziel erreicht werden kann. Man opfert also aus öffentlichen Mitteln — nämlich die ganze Gemeinde — vieles Schlachtvieh; das gemeine Volk ist es, das dabei schwelgt und das Opferfleisch unter sich verlost.

10. Turnhallen und Bäder mit Auskleideräumen haben die Reichen, wenigstens einige, als Privatbesitz; das niedere Volk aber baut sich selbst als seinen Privatbesitz viele Ringschulen mit Auskleideräumen und Badeanstalten; und davon hat die Hefe des Volkes mehr Genuß als die gutbemittelte Minderheit.

11. Sie allein sind in der Lage, den Überfluß der Griechen und Barbaren in Besitz zu nehmen. Denn wenn eine Stadt Überfluß an Schiffsbauholz hat, wo will sie es absetzen, wenn sie nicht den Herrscher des Meeres dazu bewegt? Überhaupt: wenn eine Stadt an Eisen oder Erz oder Flachs Überfluß hat, wo will sie es absetzen, wenn sie nicht den Herrn des Meers dazu bewegt? Wenn diese Waren da sind, so habe ich ja auch schon meine Schiffe: von hier erhalte ich Holz, von dort Eisen, von dort Erz, von dort Flachs, von dort Wachs.

12. Zudem werden sie denen, die unsere Widersacher sind, nicht ge-

statten, anderswohin zu exportieren, oder sie dürfen den Seeweg nicht benutzen. Und so habe ich, ohne mich bemühen zu müssen, alle diese Waren vom Lande vermittels des Meers. Es gibt sonst keine einzige Stadt, die auch nur zweierlei davon zugleich besitzt; keine hat zugleich Holz und Flachs, sondern dort, wo es am meisten Flachs gibt, ist das Gelände flach und holzarm; auch Eisen und Kupfer kommt nicht aus ein und derselben Stadt, oder es gehören sonst zwei oder drei dieser Waren einer einzigen Stadt an, sondern die einen dieser, die anderen jener.

13. Zudem ist bei jedem Festland ein Küstenvorsprung oder eine vorgelagerte Insel oder eine Landzunge, so daß es den Beherrschern der See möglich ist, dort anzulegen und die Festlandsbewohner zu schädigen.

14. Eines nur fehlt ihnen: wenn nämlich die Athener als Bewohner einer Insel Meerbeherrscher wären, so stünde es ganz bei ihnen, Schaden anzurichten, wenn sie nur wollten, aber keinen zu erleiden, solange sie das Meer regierten, und nie ihr eigenes Land verwüstet zu sehen oder die Feinde erwarten zu müssen. Jetzt aber bekommen eher die Bauern und Reichen der Athener die Feinde auf den Hals, das gemeine Volk aber weiß wohl, daß sie nichts von seinem Eigentum verbrennen und verwüsten werden, und lebt darüber unbesorgt und bekommt sie nicht auf den Hals.

15. Außerdem wären sie noch einer anderen Furcht überhoben, wenn sie eine Insel bewohnten: daß ihre Stadt nie von einer Minderheit verraten wird und Tore geöffnet werden und Feinde einfallen; denn wie könnte das, wenn sie eine Insel bewohnten, geschehen? Und niemand könnte sich, wenn sie eine Insel bewohnten, gegen das souveräne Volk empören; jetzt nämlich können sie im Falle einer Empörung ihre Zuversicht auf die Feinde setzen und sich empören mit dem Plane, sie zu Land heranzuführen. Wenn sie eine Insel bewohnten, so wäre auch das kein Grund zur Sorge für sie.

16. Da sie nun aber von Anbeginn an eben keine Insel besiedelt haben, tun sie jetzt also: ihre Habe legen sie auf den Inseln nieder im Vertrauen auf ihre Herrschaft zur See, über die Verwüstung des attischen Landes setzen sie sich hinweg in der Erkenntnis, sie würden, wenn sie sich seiner erbarmten, andre größere Vorteile einbüßen.

17. Weiter: Bündnisse und die Eidschwüre zu halten ist für oligarchische Staatswesen unumgänglich. Falls sie nicht bei den Abmachungen bleiben, so wird der Vertragbrüchige dir mit Namen genannt; denn verantwortlich sind nur wenige mit Namen bekannte Männer, die den Vertrag abschlossen. Aber wenn das ganze Volk etwas abmacht, so ist es ihm mög-

lich, einem Einzelnen die Schuld zuzuschieben, der den Antrag stellte oder der darüber abstimmen ließ; die anderen leugnen alles ab, weil einer nicht dabei war oder es ihm nicht zusagt, außer sie erfahren, es sei in einer vollzähligen Volksversammlung vereinbart worden, und wenn es ihnen nicht paßt, daß dem so sein soll, so sind schon tausend Ausreden gefunden, um nicht tun zu müssen, was sie nicht wollen. Und wenn nun aus dem, was das Volk beschloß, etwas Schlimmes emporsteigt, so gibt das Volk als Grund an, daß eine Minderheit ihm entgegengehandelt und die Sache verpfuscht habe; wenn aber etwas Gutes, so schieben sie die Schuld sich selbst zu.

18. Auf der Bühne verspotten und überhaupt schmähen lassen sie das gemeine Volk nicht, um nicht selbst in schlechten Ruf zu kommen; zum Spott gegen Privatpersonen fordern sie aber auf, wenn jemand sich an einen machen will, denn sie wissen wohl, daß der Verhöhnte — wenigstens meist — nicht zum Volk oder zur breiten Masse gehört, sondern reich oder vornehm oder vermögend ist. Nur wenige von den Armen und der Volkspartei werden verspottet und auch das nur wegen ihrer Vielgeschäftigkeit und weil sie trachten, etwas vor dem gemeinen Volk vorauszuhaben, weshalb es sie gar nicht verdrießt, wenn solche Leute verhöhnt werden.

19. Ich behaupte also: das Volk zu Athen weiß sehr wohl, wer von den Bürgern zu den ordentlichen Leuten gehört und wer zu den gemeinen; und weil sie das wissen, lieben sie ihre Parteifreunde und Gönner, wenn es auch gemeine Menschen sind, die Anständigen hassen sie eher; denn sie nehmen nicht an, daß diesen ihr natürlicher Wert zu des Volkes Vorteil angeboren sei, sondern zu seinem Unheil. Freilich sind im Gegensatz dazu einige wenige, die sich in Wahrheit dem Volk widmen, ihrer Herkunft nach nicht aus dem Volk.

20. Ich kann wohl die Volksherrschaft beim eigentlichen Volke billigen; denn sich selbst wohlzutun, ist jedem zuzubilligen; wer aber, ohne zum Volk zu gehören, es vorzieht, in einer demokratisch regierten Gemeinde statt vielmehr in einer Oligarchie zu hausen, der hat sich darauf eingestellt, Übles zu tun, und hat begriffen, daß ein Schuft in einer demokratisch regierten Gemeinde eher unentdeckt bleibt als in einer oligarchischen.

III.

1. Und was die Staatsform der Athener betrifft, so will ich ihre Art nicht loben; aber nachdem sie sich nun einmal zur Demokratie entschlossen haben, scheinen sie mir die Demokratie wohl zu wahren auf die Art und Weise, wie ich nachgewiesen habe.

2. Ferner tadeln, wie ich sehe, manche die Athener auch deshalb, weil es zuweilen dortselbst weder dem Rat noch dem Volk möglich ist, einem Menschen, der ein volles Jahr dort versitzt, Bescheid zu geben; und das geschieht in Athen aus keinem anderen Grunde, als weil sie wegen der Menge der Geschäfte einfach nicht imstande sind, alle mit einem Bescheid zu entlassen. Wie sollten sie auch dazu imstande sein, sie, die zuvörderst so viele Feste feiern müssen wie keine andere griechische Gemeinde (während der Feste ist es weniger angebracht, Staatsgeschäfte zu erledigen), die weiter so viele private und politische Prozesse und Rechenschaftsberichte entscheiden müssen, wie nicht einmal sämtliche Menschen auf der Welt entscheiden? Der Rat muß viel beraten über den Krieg, viel über Beschaffung von Geldern, viel über Gesetzgebung, viel über die jeweiligen Angelegenheiten der Gemeinde, viel auch mit den Bundesgenossen, und muß die Bundessteuer in Empfang nehmen und für Schiffswerften und Heiligtümer sorgen. Ist es da verwunderlich, wenn sie bei soviel vorliegenden Obliegenheiten nicht imstande sind, allen Menschen Bescheid zu geben?

3. Doch sagen einige: wenn einer mit Geld an Rat und Volk herangeht, wird er sich Bescheid verschaffen. Ich kann ihm darin nur beistimmen, daß man mit Geld in Athen viel durchsetzen kann und noch mehr durchsetzen könnte, wenn mehr Leute Geld geben wollten. Indessen weiß ich das genau, daß die Gemeindeverwaltung unzulänglich ist, um allen Bittstellern Bescheid zu geben, auch wenn einer ihnen noch soviel Gold und Silber geben möchte.

4. Man muß aber auch folgende Fälle rechtzeitig verbescheiden: wenn einer sein Schiff nicht ausrüstet oder gemeindlichen Grund verbaut; zudem muß man durch Schiedsspruch die Stellung der dramatischen Chöre regeln für die Dionysien und Thargelien und Panathenäen und Promethien und Hephaistien, Jahr für Jahr; und alljährlich werden vierhundert Trierarchen (Bürger, die zur Stellung eines Kriegsschiffs, einer Triere, verpflichtet sind) aufgestellt, und wer von ihnen es nur wünscht, muß einen Schiedsspruch erhalten, Jahr für Jahr. Weiter muß man die Beamten auf ihre Berechtigung hin prüfen, ihre Sachen verbescheiden, die Ansprüche der Waisen prüfen und Gefängniswärter aufstellen. Das alles Jahr für Jahr.

5. Von Zeit zu Zeit aber muß man zu Gericht sitzen wegen vorkommender Mißstände bei der Heeresleitung oder wenn sonst ein plötzliches Unrecht geschieht, sei es, daß eine unerhörte Missetat oder daß ein Religionsfrevel begangen wird. Und vieles lasse ich noch ganz aus; die Hauptsache ist

gesagt außer der Festsetzung der Tribute, die meistens alle vier Jahre geschieht.

6. Nun also: muß man nicht glauben, daß das alles geschlichtet werden muß? Es soll doch einer sagen, was man hierorts nicht schlichten müsse. Wenn man gezwungen ist zuzugeben, daß alles geschlichtet werden muß, so ist es auch das ganze Jahr hindurch notwendig, da sie doch nicht einmal jetzt, wo sie ja tatsächlich das ganze Jahr hindurch richten, ausreichen, um den Frevlern das Handwerk zu legen, und zwar wegen der Menge von Menschen.

7. Nun gut; da wird einer einwenden, daß sie wohl richten sollen, aber weniger Richter. Dann werden aber zweifellos die Gerichtshöfe, wenn man ihre Zahl vermindert, nicht mehr genügen, und wenn man sie nicht vermindert, werden nur wenige in jedem Gerichtshof sitzen, so daß es dann leicht sein würde, sich auf die paar Richter einzurichten und sie zu bestechen, aber viel weniger leicht, gerecht zu richten.

8. Außerdem muß man bedenken, daß die Athener auch Feste begehen müssen, an denen zu richten nicht angeht, und sie begehen doppelt soviel Feste als die anderen. Aber ich will sogar zu ihren Gunsten annehmen, daß sie nur soviel Feste feiern wie die Gemeinde, die die wenigsten begeht — (auch dann trifft mein Urteil zu). Da dies so bestellt ist, leugne ich die Möglichkeit, daß die Zustände zu Athen anders sein können als sie jetzt sind — außer daß es möglich ist, in Kleinigkeiten hier etwas wegzunehmen, dort etwas hinzuzufügen. Aber vieles umzugestalten ist ausgeschlossen, ohne von der Volksherrschaft etwas wegzunehmen.

9. Um nämlich eine bessere Staatsform zu haben, könnte man wohl vieles ausfindig machen; aber da Demokratie besteht, ist es nicht leicht, ausfindig zu machen, wie man das Staatswesen bessert, außer daß man, wie ich eben sagte, im kleinen etwas zusetzt oder wegnimmt.

10. Nun scheinen sich die Athener auch darin nicht richtig zu entscheiden, daß sie sich bei Parteikämpfen in anderen Staatswesen der unteren Stände annehmen. Aber sie tun das mit Absicht; denn wenn sie sich der Besseren annähmen, so würden sie sich gerade nicht der ihnen Gleichgesinnten annehmen. Denn in keinem Staat ist der beste Teil dem Volke zugetan, sondern der schlechteste Teil in jedem Staat ist dem Volke zugetan; denn gleich und gleich gesellt sich gern. Deshalb nehmen sich die Athener dessen an, was zu ihnen paßt.

11. Und so oft die Athener versuchten, sich der Besten anzunehmen, hatten sie kein Glück damit; sondern binnen kurzer Zeit wurde die Volks-

partei in Böotien unterdrückt; ein andermal, als sie sich der Besten in Milet annahmen, fielen diese binnen kurzem von ihnen ab und hieben das Volk nieder; ein andermal, als sie sich der Lakedaimonier anstatt der Messenier annahmen, warfen die Lakedaimonier binnen kurzer Zeit die Messenier nieder und waren nun im Kriegszustand mit den Athenern.

12. Einwerfen könnte jemand, daß einfach kein Mensch in Athen zu Unrecht der bürgerlichen Ehrenrechte beraubt sei. Ich aber behaupte, daß es einige gibt, die zu Unrecht entrechtet sind, freilich nur wenige. Jedoch nur wenige, die der Demokratie zu Athen etwas anhaben wollen, genügen nicht; verhält es sich doch zudem so, daß Leute, die mit Recht entrechtet sind, nichts Böses im Sinne haben, sondern nur, wenn zu Unrecht.

13. Und wie könnte man glauben, daß zu Athen die Mehrheit der bürgerlichen Ehrenrechte beraubt sei, wo doch das Volk es ist, das die Ämter verwaltet — und eben wegen ungerechter Amtsführung und Unrechtreden und aus ähnlichen Gründen wird man in Athen rechtlos. Wer das erwägt, darf nicht annehmen, daß die Rechtlosen in Athen eine Gefahr bedeuten.

*

Die Schrift ist uns in den Werken des Xenophon und unter dessen Namen erhalten; aber schon die altertümliche, weniger glatte und doch reizvolle Sprache deutet auf eine ältere Zeit. Inhaltlich wird der Krieg als schon ausgebrochen vorausgesetzt und auf die verheerenden Einfälle der Spartaner in Attika angespielt, aber noch mit der vollen Machtfülle des attischen Seereichs gerechnet: das paßt nur auf die ersten Kriegsjahre; 430 oder kurz nachher, also in einer Zeit, wo Xenophon erst geboren wurde, muß die Schrift entstanden sein. Ein Abschnitt (II 5) bezeichnet längere Kriegszüge zu Land als unmöglich; da nun 424 der spartanische Feldherr Brasidas dies doch möglich machte und einen berühmten Marsch „viele Tagereisen weit von seiner Stadt weg" unternahm, so muß die Broschüre spätestens Anfang 424 erschienen sein.

Die Person des Verfassers läßt sich nicht mehr festlegen. Sein Werk ist ein, keineswegs das früheste (nur das älteste uns erhaltene) Erzeugnis der in Athen blühenden politischen Publizistik. Der Verfasser gibt klar zu erkennen, wes Geistes Kind er ist: er gehört zur Partei der Opposition, der Antidemokraten, der Aristokraten. Im Sinne des alten Adels (s. o. S. 28) gebraucht er sittliche Werturteile als Parteibezeichnungen; die ethische Bedeutung der Worte „die Gemeinen und die Ordentlichen" hebt er kräftig hervor (I 5). Auch für ihn liegt der Wert, die Fähigkeit zur Leistung dem

Menschen im Blut und ist angeboren (II 19). Wichtig ist, daß er dieser angeborenen edlen Anlage besonders die „Akribie", die strenge Genauigkeit, die Exaktheit zuschreibt, nicht etwa „großzügige Genialität". Für ihn ist die Demokratie die Herrschaft der kompakten Untüchtigkeit, der Minderwertigen, die zusammenhalten, wie sie auch schon bei Herodot (oben S. 84) geschildert war. „In aller Welt sind die besten Männer Feinde der Demokratie" (I 5); die Partei der ordentlichen Leute ist für ihn in der ganzen griechischen Staatenwelt solidarisch; der Parteizwiespalt zerreißt schon ganz Hellas in zwei Teile und wirkt über die engeren Staatsgrenzen hinaus. Die Naturnotwendigkeit für das attische Reich, bei allen Bündnern die Aristokratie zu beseitigen, wird I 14 entwickelt: immer wird der Herrschende vom Beherrschten, in diesem Fall der herrschende Demos vom beherrschten Edelmann gehaßt; der Demos darf also die ordentlichen Leute in den Bundesstädten nicht am Ruder lassen, sonst ist es mit der Klassenherrschaft des gemeinen Volkes in Athen vorbei. Hierher gehören auch die Abschnitte III 10, 11: hier wird es als notwendiger Grundsatz für Athen erklärt, bei auswärtigen Verwicklungen stets die Sache des Demos, der Volksgewalt, zu vertreten. Als die Athener einmal die Aristokraten in Theben unterstützten, kamen diese wieder zur Macht und unterdrückten dortselbst die Volkspartei, und ebenso in anderen Fällen. Kurzum, der Klassenkampf ist für den Autor der Naturzustand, der Wunsch, die herrschende Volkspartei zu beseitigen, so selbstverständlich, daß er gar nicht eigens ausgesprochen werden muß. Man kann fragen: an wen richtet er seine Ausführungen? Er kann nicht lediglich Athener im Auge haben, da er vieles ausführlich darlegt, was jeder Athener schon zur Genüge wußte. Die Antwort ist: die Schrift beabsichtigt, seine Standes- und Parteigenossen aufzuklären, die über ganz Hellas verstreut waren und ebenso wie er den Sturz der Demokratie und besonders der mächtigsten Volksgewalt, der attischen, herbeisehnten. Sein Standesgefühl ist stark entwickelt (II 19, 20); ein Edelmann, der die Sache des Demos vertritt, wird verurteilt als aus der Art geschlagen, so etwas Unnatürliches kann einer nur aus unlauteren Beweggründen tun — ein Vorwurf, der seine Spitze vielleicht besonders gegen Perikles, sicher mit gegen Perikles richtet. Von der alten religiösen Einstellung zur Polis ist bei ihm nichts mehr zu spüren; die Opfer und religiösen Feste der Stadt führt er lediglich auf die Vergnügungssucht des gemeinen Volkes zurück (II 9), und wenn er Mißwachs als Schickung des Zeus bezeichnet, so ist das so wenig ein Bekenntnis zum Glauben der

Väter, als wenn man heutzutage einem Niesenden „Helf Gott!“ zuruft. Eine nüchterne, von der Sophistik stark beeinflußte Denkweise tritt uns entgegen, die die nackte Selbstsucht, den Trieb zur Macht und den Zwang, eine errungene Macht zu behaupten, als die eigentlichen Beweggründe alles menschlichen Handelns auffaßt. Die sophistische Lehre, das Recht sei nichts Absolutes, sondern nur der Vorteil des Stärkeren, des jeweiligen Machthabers, wird hier praktisch angewendet.

An seine Parteigenossen in ganz Hellas wendet sich der Verfasser, um sie aufzuklären; und den wichtigsten Gesichtspunkt sprechen die ersten Sätze klar aus. Die attische Demokratie, sagt er, ist ein geschlossenes Ganzes und in ihrer Folgerichtigkeit zu bewundern: sie ist die vollkommene, verwirklichte Demokratie! „Sie ist“, wie es Eduard Meyer formuliert, „völlig konsequent und vom Standpunkt des Demos aus in all ihren so viel Anstoß und Tadel hervorrufenden Einrichtungen völlig berechtigt und notwendig. Sit ut est aut non sit... Für Leute von aristokratischer Gesinnung gibt es in der Demokratie keinen Raum... Auch die Hoffnung, durch eine Revolution mit Hilfe der widerechtlich durch Richterspruch ihrer bürgerlichen Rechte Beraubten (III 12) den Umsturz der Verfassung herbeizuführen, ist aussichtslos... So bleibt nur ein Weg übrig, das Ziel, den Sturz der Demokratie zu erreichen: die Verbindung mit dem Landesfeind.“ Der Beweis der im Thema aufgestellten Behauptung wird III 1 als gegeben bezeichnet; es folgen noch als eine Art von Anhang lose verbundene, zum Thema gehörige Gedanken. In III 8, 9 wird das Ergebnis zusammengefaßt; durch kleinliche Flickarbeit ist am Wesen der Demokratie nichts zu ändern; nur ihr Sturz — so ist der Gedanke zu ergänzen — kann Wandel schaffen.

Die Schrift mit ihrer aktuellen Tendenz, ihren scharfen, oft ins Schwarze treffenden Urteilen, die Kenntnis des Menschen und der Politik verraten, ist von ihrem Verfasser natürlich ernst gemeint und von den Lesern ernst genommen worden. Wie kann man glauben, sie sei ein sophistisches Prunkstück, gehalten in einem Klub von Gesinnungsgenossen von einem Aristokraten, der versuchte, eine paradoxe Anschauung zu vertreten, den advocatus diaboli zu spielen und deshalb die Konsequenz der Demokratie lobte, während ein guter Freund seine Worte mitschrieb? Nein, ernste sachliche Aufklärung über die Macht und Folgerichtigkeit der Volksgewalt ist der Zweck der Schrift, die Aristokraten sollten ermahnt werden, ihren Gegner nicht zu unterschätzen. Diesen Zweck erfüllt die Broschüre vortrefflich; daß ihr die rhetorische, schulmäßige Anordnung und

Ausfeilung abgeht, ist für ihre Entstehungszeit nicht verwunderlich und für die Wirkung eher ein Vorzug.

Nach Aufstellung des Themas entwickelt der Verfasser, das Seewesen habe den Demos, gerade die untersten Schichten des Volkes, groß gemacht (I 2) — ein, wie wir sahen, sachlich durchaus zutreffendes Urteil. So ist es billig, daß er die Vorteile der Losämter, Sold, Bestechungsgelder usw., genießt und dabei der ganze Stand des Proletariats im Turnus an die Reihe kommt (I 3). Im folgenden wird der natürliche Gegensatz der Klassen erörtert, die Demokratie als Herrschaft der Minderwertigen bezeichnet, ihr begreiflicher Widerwille gegen die wahre Ordnung und Herrschaft der rechten Männer begründet; da müßte der Pöbel ja gehorchen und verfiele in Knechtschaft! (I 4—9.) Das leitet über zur Stellung der Sklaven und Zugezogenen in Athen; sie sind von der allgemeinen Zügellosigkeit angesteckt, frech, auch äußerlich von den herrschenden Proletariern kaum zu unterscheiden. Disziplin läßt sich nicht mehr erzwingen; der Sklave bedeutet eine Einnahmequelle für den Herrn, er wird vermietet (vgl. I 17: Wer einen Knecht zu vermieten hat) und man muß ihm den Hof machen, damit er seine Einnahme auch wirklich abliefert (10—12) oder vielmehr einen Teil davon; das übrige blieb dem Sklaven selbst und verhalf ihm zu Wohlstand. Schon in der Odyssee erscheint Eumaios als ein Knecht, der die adeligen Gesinnungen eines Herrn hat (als δῖος, was man nicht mit „göttlich" übersetzen sollte); jetzt, im Zeitalter der Sophistik, war es begreiflich, wenn man den Unterschied zwischen Herrn und Sklaven für reine Willkür, Menschensatzung, Konvention erklärte und wider die Natur; Euripides hat dieser Anschauung öfters Worte verliehen. Aristoteles (Politik I 1254b) erörtert die Frage kritisch und stellt fest, daß es Sklaven von Natur, geborene Knechte gibt, deren Funktion und Leistung lediglich in ihrer körperlichen Arbeitskraft besteht, die aber nicht vorausdenken und selbständig disponieren können und sich schon rein äußerlich durch ihre gedrungene und kräftige Gestalt im Gegensatz zu dem schlanken und aufrechten Wuchs der Freien als Sklaven darstellen. Der Unterschied zwischen Freien und Sklaven ist also „von Natur", er fällt zusammen mit dem zwischen Tüchtigkeit und Untüchtigkeit, sofern man beides als erblich ansieht — wenngleich der körperliche Eindruck auch zuweilen irreführen kann, auch Zufall und Kriegsgeschick manchen Edelmann zum Knecht machen; aber ein Teil der Menschen ist schon von Natur zum Herrschen, ein andrer zum Gehorchen bestimmt. Soweit der höchst undemokratische Gedankengang des Aristoteles. — In I 13 zeigt unser Autor den Haß

der Demokratie gegen den Fachmann und zunftmäßigen Könner. Der überragende Meister gehört sich nicht; wahrhaft volksfreundlich ist nur die allen zugängliche Kunstausübung. Über I 14 ist schon gesprochen, in 15 wird erklärt, daß die Habsucht des Demos und seine politische Furcht die Anhäufung von Wohlstand bei den Bündnern hintertreibt, und schließlich wird im 1. Teil noch der Gerichtszwang besprochen, der die Bündner zu Sklaven des Volkes von Athen macht. Diese „Kabinettsjustiz", wobei der Demos in einer Person souveräner Herrscher und Richter über seine eigenen Interessen ist, wird uns noch in den Wespen des Aristophanes entgegentreten. Im 2. Teil werden zunächst (1—16) ausführlich und ganz im allgemeinen die Vorteile der Seebeherrschung entwickelt, die Athen so stark machen in militärischer Hinsicht (wenn II 14 von der Verwüstung des attischen Landes, II 4, 5 von der Brandschatzung der feindlichen Küsten gesprochen wird, so spiegeln sich hier die Erfahrungen der ersten beiden Kriegsjahre wieder) und in wirtschaftlicher Hinsicht; der Seeherrscher hat Einfuhr und Ausfuhr in der Hand und zieht durch den Stapelzwang alle Waren an sich. Auf den Klassenkampf kommt der Verfasser immer wieder (II 9, 10, 14, 15) zu sprechen. In 14, 15 bringt er mit der Bemerkung, den Athenern fehlte zu ihrer völligen Sicherheit nur das Wohnen auf einer Insel, wie so häufig einen Gemeinplatz der Zeit; so läßt auch Thukydides (I 143) den Perikles zu den Athenern sagen: „Überlegt einmal! Wenn wir Inselbewohner wären, wer wäre unangreifbarer als wir? Auch jetzt müssen wir uns möglichst so einstellen (als wären wir Inselbewohner); das Land und unsere Häuser müssen wir preisgeben, aber das Meer und unsere Stadt hüten." — Aber der Aristokrat gibt diesem Gedanken die Spitze, daß auf einer Insel der Partei der Minderheit, also den ordentlichen Leuten, seiner Partei, jede Möglichkeit abgeschnitten wäre, den Landesfeind in die Stadt zu lassen, in dem auf dem Festland gelegenen Athen aber die Aristokraten bei einem Staatsstreich auf Hilfe von außen — er meint natürlich von Sparta — rechnen können; auch hier ist der Klassenkampf sein erster Gedanke. In II 17 wird die Unverantwortlichkeit der Volksregierung gebrandmarkt. Schwierigkeiten macht der Absatz über die Komödie (II 18), da wir von Aristophanes noch Werke besitzen, in denen der Demos und demokratische Einrichtungen als solche, nicht nur einzelne Privatpersonen, die aus der Masse herausragen, Gegenstand des Spottes sind. Jedenfalls war ein förmliches Gesetz zum Schutz der Republik, das sie vor Verhöhnungen schützte, nicht in Kraft. Die Sache kann auf folgenden Vorfall bezogen werden: Im Jahre 426 hatte der junge Ari-

stophanes (anonym, die Verantwortung trug der Veranstalter der Aufführung, Kallistratos) ein Stück „Die Babylonier" aufgeführt, das die Bündner Athens als Sklaven darstellte, die in der Tretmühle des Demos arbeiten müssen. Fremdländische Besucher, auch Abgesandte der Bündner, wohnten der Vorstellung bei. Die Verstimmung der demokratischen Führer war groß, und Kleon, der damalige „Vorsteher des Volkes", veranlaßte ein Strafverfahren gegen Kallistratos, da der Dichter selbst sich nicht fassen ließ. Ein Versuch, derartige Aufführungen zu verhindern, war also gemacht; wie weit er unangenehme Folgen für die Beteiligten hatte, ist nicht bekannt, jedenfalls hinderte der Vorfall den Aristophanes nicht, schon 424 in den Rittern einen äußerst scharfen Angriff gegen Kleon und den Demos selbst zu richten. Wäre die Beziehung des erwähnten Vorfalls auf unsere Stelle (II 18) sicher, so ergäbe sich 425 als Abfassungszeit des „Staatswesens der Athener".

In III (2 ff.) wird anschaulich die Vielgeschäftigkeit des Demos bei der Gemeindeverwaltung geschildert und die Korruption und Bestechlichkeit der Gerichte betont; mit bitterer Ironie (III 6) erklärt der Verfasser all diese Geschäfte für unumgänglich und notwendig. Alle Privatangelegenheiten seiner attischen und auswärtigen Untertanen muß der Demos (im Stil des Despotismus, wenn auch nicht des aufgeklärten) regeln; wie kann er da nur die laufenden Geschäfte erledigen?

Über die Schlußabschnitte ist schon gesprochen. Unsere Übersicht des Inhalts hat nur einige ausgewählte Fragen berührt und viele Probleme übergangen; ihr Hauptzweck ist, die Lektüre der Übersetzung selbst zu erleichtern. Was uns der attische Edelmann zu sagen hat, ist immer noch so unvergleichlich frisch und lebendig, daß zuviel erklärende Worte die Wirkung eher abschwächen. Und was er uns schildert, ist das attische Reich unmittelbar nach dem Tod des Perikles; kaum war der heimliche Monarch von der Bühne abgetreten, so zeigte sich die von ihm ausgebaute Staatsform, die verwirklichte Demokratie, in ihrer ganzen Herrlichkeit.

IV.

Der Verfall der Demokratie; Athen bis zum Ausgang des peloponnesischen Krieges 404.

Nach Perikles hat kein Adeliger mehr Athen regiert; jetzt regierte die Volksversammlung allein. Das große Wort führten dort demokratische Politiker, Demagogen, in erster Linie der „Vorsteher des Volks"; sie mußten die Initiative ergreifen, was das Volk als Masse ja niemals kann, aber der Inhalt und Sinn ihrer Vorschläge und Maßnahmen ging nur darauf, den Leidenschaften und der Begehrlichkeit des Pöbels zu schmeicheln und ihn immer bei guter Laune zu erhalten; Weitblick und Sachlichkeit verschwinden aus der Politik. Der Demos ist ein launischer Tyrann; wehe dem Politiker, der seine Gunst verliert! Die neuen, nur auf das demokratische Parteiprinzip eingeschworenen Staatsleiter waren wohlhabende Handel- und Gewerbetreibende: der Schafhändler Lysikles, der Gerbereibesitzer Kleon, der Lampenfabrikant Hyperbolos. Sie waren nicht wie die Adeligen durch Erziehung und Tradition dazu fähig, das Feldherrnamt zu übernehmen; die militärische und die politische Leitung wird nun getrennt (ein Themistokles, ein Perikles hatten in ihrer Person beides vereint). Die Demagogen zogen es vor, als Heimkrieger in Sicherheit zu leben, so wie Kleon auf der Rednerbühne mit blutrünstigen Worten zur Verschärfung und Verlängerung des Krieges zu hetzen und dabei mit ihren Manieren geflissentlich den Proletarier zu spielen. Die Feldherrn holte man, der Not gehorchend, zunächst noch aus den adeligen Kreisen (ein so hervorragender Aristokrat wie der Geschichtsschreiber Thukydides kam damals zu diesem Amt); aber der Tyrann Volk, der Unglück und Mißerfolge im Felde mit Verbannung oder Hinrichtung des Führers beantwortete, verscheuchte die Besten von diesen Stellen, und schon 421 konnte der Komiker Eupolis klagen: „Die man früher nicht einmal in eine Kommission zur Weinprobe gewählt haben würde, die haben wir jetzt zu Feldherrn. O mein Vaterland, wieviel mehr Glück hast du als Verstand!"[1]) Und in einer späteren Komödie sagt derselbe Dichter: „Soviel Stoff zur Klage ist da, daß ich gar nicht weiß, wo ich anfangen soll. So sehr grämt es mich, wenn ich sehe, wie es jetzt um das Staatswesen steht.

[1]) Übersetzt von Wilamowitz.

Denn wir, wir Alten hausten früher nicht in der Weise, sondern zunächst hatten wir für den Staat Feldherrn aus den mächtigsten Häusern, an Reichtum und Adel die ersten, die wir wie Götter verehrten; denn das waren sie wirklich. So lebten wir in Sicherheit; jetzt sind wir so weit, daß wir den Auswurf uns zu Feldherrn wählen."

Für die Fortsetzung des Krieges wird der sichere Defensivplan des Perikles, den nur die Konservativen festhalten, aufgegeben; die radikale Demokratie zeigt sich äußerst kriegslüstern, das souveräne Volk braucht zur Vermehrung seines Wohlstandes Eroberungen! Aber sein eigentliches Gesicht erhält der Krieg dadurch, daß er zu einer blutigen Auseinandersetzung nicht so sehr der Staaten Sparta und Athen wie vielmehr der aristokratischen und demokratischen Partei wird. Schon die Schrift vom Staatswesen der Athener zeigte uns das ganze Griechentum sozusagen in zwei Heerlager verteilt: Aristokraten hier, Demokraten dort. Sparta und Athen sind nur die Vororte der beiden Parteien, aber der Riß geht durch jede Gemeinde, ja beinahe durch jedes Haus. Immer wiederholt sich derselbe typische Vorgang: in einer zum attischen Reich gehörigen, also demokratisch regierten Gemeinde erhebt sich die konservative Minderheit, unterdrückt die Demokratie und sucht Anschluß bei Sparta. Gelingt der Staatsstreich, so müssen die Demokraten für ihren Kopf fürchten, mißlingt er, so wird ein Blutbad unter den Aristokraten angerichtet. In jedem Fall ein Kampf um Leben und Tod! Im Jahre 428 erheben sich in Mitylene auf der Insel Lesbos die Oligarchen gegen Athen; das von Kleon 427 veranlaßte Strafgericht führt zur Hinmordung von 1000 Aristokraten, und auf dem konfiszierten Land werden 2700 attische Proletarier angesiedelt! Im gleichen Jahre wagen die Konservativen auf der Insel Kerkyra eine blutige Unterdrückung der Demokraten und Abfall von Athen; das Nahen einer athenischen Flotte unter Eurymedon ist ihr Verderben. Thukydides (III 81 ff.) schildert die Hinschlachtung der Oligarchen und knüpft daran eine Darstellung des Typischen, das in diesem Einzelfall zur Erscheinung kommt. Sein unvergleichlicher Scharfblick für das Allgemeingültige und Gesetzmäßige bei geschichtlichen Ereignissen zeigt sich hier. In solchen Darstellungen ist er ohne Vorgänger — die Sprache mußte er sich mit Gewalt erst fügsam machen und oft geradezu vergewaltigen, um zu sagen, was noch keiner gesagt, aber der Ton zeigte auch die Frische und das Entdeckerglück des Denkers, der geistiges Neuland, neue Dimensionen der Wissenschaft erschließt:

„81, 4 ff. Die sieben Tage hindurch, die Eurymedon nach seiner Ankunft mit seinen sechzig Schiffen dort stehenblieb, mordeten die Kerkyräer ihre Mitbürger, die sie für ihre Feinde hielten, unter der Beschuldigung, sie wollten den Demos (die Volksgewalt, die Herrschaft des Proletariats) auflösen; manche mußten auch aus Privatrache sterben, und andere um ausstehender Gelder willen durch ihre Schuldner. Da trat der Tod in jeglicher Gestalt auf, und was nur in einem solchen Fall zu geschehen pflegt, das alles trug sich hier zu und noch mehr. Denn der Vater erschlug den Sohn, und von den Altären wurden die Menschen gerissen und gleich daneben getötet, einige wurden sogar im Heiligtum des Dionysos eingemauert und mußten so sterben.

82. Zu solcher Grausamkeit steigerte sich der Bürgerkrieg, und das machte um so mehr Eindruck, als es einer der ersten Fälle war. Denn später wurde sozusagen die ganze griechische Welt erschüttert, da überall Zerwürfnisse eintraten zwischen den Vorstehern der Volksgewalten, die sich die Athener, und den Oligarchen, die sich die Spartaner holen wollten. Bei Fortdauer des Friedens hätten sie keinen Vorwand und keinen Mut gehabt, jene herbeizurufen; jetzt aber im Krieg, wo auswärtige Verstärkung für beide Teile wertvoll war zur Schädigung der Gegner und zur eigenen Machtverstärkung, war das Herbeiholen allen, die (in den Städten) nach Revolution strebten, leicht gemacht. Und in diesem Bürgerkrieg traf die Gemeinden viel Schweres, wie es noch vorkommt und immer wieder vorkommen wird, solange die menschliche Natur dieselbe bleibt, bald stärker, bald gelinder und nur in der Erscheinungsform verschieden, wie eben in den einzelnen Staaten die äußeren Zufälligkeiten auftreten. Denn im Frieden, wenn es ihnen gut geht, zeigen Staaten wie Einzelne mehr Vernunft in ihren Vorsätzen, weil sie in keine Zwangslage geraten sind; der Krieg aber nimmt die alltägliche Behaglichkeit, er ist ein gewaltsamer Lehrmeister und stimmt die Leidenschaften der Menge ganz nach der jeweiligen Lage.

So stand ein Teil der Gemeinden im Bürgerkrieg, und solche, die erst später damit begannen, brachten meist aus Kenntnis des früher (anderwärts) Vorgefallenen einen übermäßigen Eifer auf, ihre Denkungsart auf das Neue umzustellen durch die raffinierte Kunst ihrer Anschläge und durch unerhörtes Rachenehmen. Und die gewohnte Bedeutung der Worte, die zur Würdigung der Handlungen dienen, änderten sie nach ihrem Gutdünken[1]). Unüber-

[1]) Also eine Umwertung der sittlichen Werte!

legte Tollheit galt als kameradschaftliche Tapferkeit, vordenkendes Zögern als Beschönigung der Feigheit, Zucht und Selbstbeherrschung als Bemäntelung der Unmännlichkeit, und durchgängige Verständigkeit hieß durchgängige Schläfrigkeit. Verrückte Scharfmacherei galt als ein Stück Mannestum; wenn man sich sicherstellen wollte und es sich noch überlegen, so war das eine anständige Ausrede, um sich ganz aus der Sache zu ziehen. Wer nur brav schimpfte, war durchaus zuverlässig, wer einem solchen widersprach, war verdächtig. Hatte einer mit seinen Nachstellungen Erfolg, so galt er für klug, und für noch begabter, wer rechtzeitig Lunte roch; wer sich aber von vornherein so vorsah, daß er keiner solchen Schurkereien bedurfte, der, hieß es, sprengte die Partei und war von den Gegnern eingeschüchtert. Überhaupt fand Beifall, wer dem andern, der ihm eine Grube graben wollte, zuvorkam, und wer die harmlosen Gemüter aufhetzte.

Tatsächlich war Verwandtschaft kein so enges Band mehr wie Parteigenossenschaft, weil die Genossen, ohne Ausreden zu gebrauchen, eher zu jedem Wagestück zu haben waren. Denn solche politischen Klubs dienen nicht der (gegenseitigen) Förderung im Rahmen der bestehenden Gesetze, sondern dem Eigennutz unter Umgehung der Gesetze. Und ihre gegenseitigen Treueschwüre bekräftigten sie nicht so sehr durch göttliches Recht, wie durch die Mitwisserschaft gemeinsamer Gesetzwidrigkeiten. Richtige Vorschläge der Gegner nahmen sie mit Abwehrmaßnahmen auf... und nicht mit edler Sachlichkeit. Wiedervergeltung an jemand zu üben war etwas Höheres, als einen Angriff zu vermeiden. Wenn ja einmal Versöhnungseide vorkamen, so hatten sie nur für den Augenblick Kraft als von beiden Parteien in einer Zwangslage geleistet, da sie keinen Zuzug von auswärts erhalten konnten. Wer dann bei der ersten sich bietenden Gelegenheit dem Gegner, den er ungedeckt sah, zuvorkam und einen Streich wagte, übte lieber Wiedervergeltung durch Ausnutzen seiner Vertrauensseligkeit als im offnen Kampf; so rechnete er auf sicheres Gelingen und ebenso darauf, für seinen Sieg durch Betrug noch obendrein den Preis der Klugheit zu erhalten. Die Mehrheit der Menschen besteht aus Schurken, und die lassen sich lieber als die Schlauen anreden, denn die tüchtigen Leute als die Dummen; dieser Bezeichnung schämt man sich, mit jener prahlt man.

Die Wurzel aller dieser Übel war die Sucht, aus Habgier und Ehrbegier zum Regiment zu kommen und sich demgemäß um den Vorrang zu streiten. Denn in den Gemeinden gebrauchten zwar die Vorsteher beider Parteien schöne Decknamen, die Demokraten vertraten die Parole „Frei-

heit und Gleichheit", die Aristokraten „Zucht und Ordnung", und sie machten ihren Worten nach nur den Dienst am Gemeinwohl zu ihrem Ziel, in der Tat aber rangen sie mit allen Mitteln nur danach, einander auszustechen. Dabei wagten sie das Ärgste, und die Gegner verstiegen sich zu noch schärferen Vergeltungsmaßnahmen, die sie nicht in den Grenzen der Billigkeit und des Staatsinteresses hielten, sondern ganz nach dem Belieben ihrer Partei bemaßen. Und sie waren immer bereit, durch ungerechte Abstimmung bei Gericht oder dadurch, daß sie durch die Gewalt der Fäuste die Macht an sich rissen, ihr augenblickliches Geltungsstreben zu befriedigen. Keine der Parteien richtete sich nach den Vorschriften der Religion, sondern wem es gelang, durch schönklingende Reden etwas Anstößiges durchzusetzen, der stand in besserem Ruf. Die Neutralen unter den Bürgern wurden, entweder weil sie nicht mitkämpften oder weil man es ihnen mißgönnte, heil davonzukommen, von beiden Parteien tödlich verfolgt.

83. So trat infolge der Parteikämpfe jegliche Gestalt sittlicher Entartung im Griechentum auf. Die Einfalt, die den wesentlichsten Teil adeliger Gesinnung bildet, wurde lächerlich gemacht und verschwand; mißtrauischen Geistes einander gegenüberzustehen hatte weit und breit den Vorrang. So fest konnte man auf kein Wort bauen, so furchtbar war kein Eid, um den Zwist beilegen zu können; alle waren aufgeklärt genug, um mit der Unwahrscheinlichkeit der Treue zu rechnen, lieber waren sie vor Schaden auf der Hut als daß sie Vertrauen zu fassen vermochten. Den weniger bedeutenden Geistern blieb gewöhnlich der Sieg. Denn da sie wegen ihrer eigenen Unzulänglichkeit und des überlegenen Verstandes der Gegner fürchten mußten, in friedlichen Debatten den kürzeren zu ziehen und durch die geistige Gewandtheit der anderen unversehens in Fallen gelockt zu werden, so schritten sie rasch entschlossen zu Tätlichkeiten. Die anderen glaubten in ihrem Hochsinn, sie würden schon alles vorher merken und müßten es da nicht zu Tätlichkeiten kommen lassen, wo geistige Waffen zum Ziele führen, und fanden deshalb um so leichter den Untergang."

Die tiefe innere Umwandlung in einem Volksganzen, die man analog den Wandlungen eines Individuums verstehen muß, deren Anzeichen und Äußerung alle einzelnen Ereignisse sind, dieses schwer zu fassende und auszusprechende E i g e n t l i c h e und Wesentliche wird von Thukydides klar erfaßt. Eine Umwertung der sittlichen Werte, eine Umwertung der sprachlichen Bezeichnungen ist eingetreten, eine Zeitwende im schlimmsten Sinn.

Die Religion ist tot, sie wird nicht mehr ernst genommen, ist keine Lebenskraft mehr; auch für Thukydides nicht. Wir sagten schon, daß die Sophistik tief auf ihn eingewirkt hat. Von Haus aus war nicht geistiges Schaffen sein Hauptziel, wenn er auch nach seinem eigenen Zeugnis gleich bei Beginn des Krieges mit dessen Darstellung begonnen hatte, sondern als Angehöriger des vornehmsten und reichsten Adels war er schon durch die Standestradition und Standeserziehung auf die politische und militärische Laufbahn gewiesen. 424 wurde er als attischer Feldherr nach Thrakien geschickt, um die dortigen attischen Besitzungen vor dem spartanischen Führer Brasidas zu schützen. Es gelang ihm nicht, das wichtige Amphipolis zu retten, und nun stand ihm Verurteilung durch seinen Herrn, dem Demos, bevor. Er wartete die Entscheidung nicht ab und kehrte nicht mehr nach Athen zurück, sondern lebte als Landflüchtiger; reiche Besitzungen in Thrakien sicherten ihm die Unabhängigkeit. Über seine Schuld oder Unschuld zu streiten, ist zwecklos, da wir nicht einmal wissen, w a s ihm vorgeworfen wurde; er selbst beschuldigt sich nicht und begnügt sich in seiner vornehmen Art mit dem Satz: „Es stieß mir zu, daß ich mein Vaterland nach meinem Feldzug gegen Amphipolis zwanzig Jahre lang meiden mußte" (V 26). Jedenfalls, dieses Schicksal hat einen auf praktisches Handeln und die Staatsverwaltung angelegten Edelmann ganz in die geistige Produktion abgedrängt, jetzt war er nur noch Historiker des Geschehens, in das er nicht mehr tätig eingreifen konnte, und die Größe seiner Leistung zeigt, wozu ein solcher Adeliger befähigt war.

Jedenfalls, seine Zeit hat auf ihn abgefärbt; auch für ihn ist die Religion keine wirkliche, keine wirkende Macht mehr, sondern er sieht den Trieb, sich zu behaupten und andre zu beherrschen, für die eigentliche Triebfeder aller politischen Handlungen an. Auch vom Recht ist dabei nicht die Rede, nur vom Vorteil. Er beschreibt, wie im Jahr 416 Athen die Insel Melos, eine spartanische Pflanzstadt, die im Krieg neutral zu bleiben versuchte, überfällt und Unterwerfung fordert. In einem Dialog zwischen Athenern und Meliern formuliert er die beiderseitigen Standpunkte. Die Melier erklären, daß sie im Vertrauen auf ihre gerechte Sache auf den Beistand der Götter hoffen; darauf läßt er die Athener erwidern (V 105): „Auch wir glauben nicht, daß die göttliche Gnade uns in Stich lassen werde. Denn wir verlangen oder tun ja gar nichts, was außerhalb der menschlichen Art läge, weder was den Glauben an die Gottheit angeht, noch was wir anderen gegenüber wollen (d. h. wir handeln aus erlaubtem Eigennutz). Wir nehmen von der Gottheit nach unserem Glauben, von den Menschen

aber mit voller Bestimmtheit an, daß sie durch einen Zwang ihrer Natur alles, worüber sie Macht gewinnen können, beherrschen. Wir haben dieses Gesetz weder gegeben noch sind wir die ersten, die es als ein gültiges anwenden; als bestehend haben wir es vorgefunden und werden es als bestehend für immer zurücklassen. So wenden wir es an und wissen, daß auch ihr und andere, wenn sie gleiche Macht mit uns hätten, ebenso handeln würdet." Auch Hilfe von den Spartanern, heißt es weiter, könnten die Melier nicht erwarten, denn die erklären am offensten für ehrenvoll das, was ihnen angenehm ist, und für gerecht nur, was ihnen Vorteil bringt.

In der politischen Geschichte gelten also dem Thukydides nur reale Kräfte, der menschliche Eigennutz und Wille zur Macht[1]), die wirtschaftliche und militärische Überlegenheit allein entscheidet. Aber er betet keineswegs den Erfolg an; wie auch das unvernünftige Spiel des Zufalls walten mag, es kommt für ihn nur auf den rationalen Willen an, der Vernunft und Tatkraft vereint; der macht den Menschen groß, der Ausgang seiner Taten sei, wie er wolle.

Keine der Parteien richtete sich mehr nach den Vorschriften der Religion, sagt er an unserer Stelle. Die Religion ist tot, der Nomos ist tot, Familienbande sind nicht mehr wirksam, nichts mehr bindet die Menschen. Weg ist die „Gesundheit des Herzens" (s. o. S. 19), die adelige Einfachheit und Einfältigkeit, jetzt gilt die „Vielfältigkeit", die schon Theognis (oben S. 29) kennzeichnete. Die Zucht, das verständige Einhalten der Schranken, innerhalb derer das menschliche Leben sinnvoll und geformt wird, ist gelockert; die Vernunft ist überhaupt im Preis gesunken. Die Polis als Lebenseinheit hat einen Sprung bekommen; den Einzelnen mit seiner Ichsucht bindet nichts mehr, die einzige Lebensform, die blieb, ist die Partei! Und auf die Lebensform kommt es an, nicht auf den Einzelnen; „wir werden dazu erzogen" — läßt Thukydides mit sichtlicher Zustimmung den König Archidamos über die Spartaner sagen — „nicht zu glauben, daß sich Mensch von Mensch so sehr unterscheidet, daß aber der Stärkste ist, wer in dem Notwendigsten geschult wird" (I, 84). Die Disziplin, der Drill durch die Gemeinde oder den Stand entscheidet.

Alle die alten Bindungen sind gelockert[2]), sie geben nur noch Deck-

---

[1]) Und einzig nach diesem Motiv handeln sogar die Götter, wenigstens, wie er sagt, „nach unserem Glauben".

[2]) „Zu jener Zeit war das Leben in der Stadt aus den Fugen geraten; die menschliche Natur, die auch sonst die bestehenden Gesetze zu übertreten pflegt, hatte Gesetz und Herkommen überwältigt und offenbarte freudig ihr Wesen:

namen her für die Geltungssucht und Machtgier der Einzelnen. Die Begriffsverwirrung ist noch viel schlimmer als die zur Zeit des Ständekampfs, die uns Theognis kennzeichnete (s. o. S. 28). Die Partei, die einzige noch wirksame Gemeinschaftsform, ist sehr geeignet, falsche und übersteigerte Gefühle zu erzeugen. Wenn nur noch die volle Hingabe an die Partei gilt und es Verbrechen heißt, mehr zu sehen als das Parteiinteresse, überparteiliche, sachliche Urteile zu fällen: so ist ein falscher Ehrbegriff geschaffen, der blindwütige, radikale Borniertheit, methodische Unvernunft, grundsätzliches Mißtrauen gegen den Andersdenkenden, rasenden Vernichtungswillen bei sich führt; das heißt jetzt Parteitreue und wahre Kameradschaft gegen die Genossen. Solange es als Pflicht und Ehre zugleich galt, sich als Teil und notwendige Funktion einer Polis, einer Gemeinde, einer naturgegebenen Ganzheit einzugliedern, mußten sich auch richtige und natürliche, nämlich biologisch begründete und berechtigte Gefühle entwickeln: die Hingabe an überpersönliche Werte, Gottheit und Nomos, die allein das Gedeihen des Ganzen ermöglicht, Opferwilligkeit bis zur Hingabe des Lebens für die Gemeinschaft — das geht hier Hand in Hand mit ehrlichem Eigennutz, gesunder Bauernschlauheit, Streben nach einer gedeihlichen persönlichen Lage. Die falschen, biologisch nicht berechtigten Gefühle können viel Schwung, Pathos, auch Sentimentalität bei sich führen, sie verblenden die Menschen und treiben sie in vernichtende Lagen, wo sich denn ihr Schmerz erschütternd äußern mag: aber immer haftet ihnen etwas Unechtes und Übertriebenes an. Nur das echte und natürliche Gefühl, das immer auch vernünftig und gesund ist, gilt für alle Zeiten.

Aber wo das Volksganze krank ist, da ist für das Ehrliche und Wahre kein Platz mehr. Echte, „einfältige" Menschen sind jetzt die Dummen, schämen sich bei der herrschenden Verwirrung wohl ihres eigenen Wesens und suchen sich den „Schlauen" anzupassen. Der adelige Hochsinn kann nicht mehr gedeihen, und wenn er glaubt, durch geistige Waffen mit fanatischen Gegnern fertig zu werden (s. 83 Schluß), so ist auch seine biologische Gesundheit, zu der vor allem Wirklichkeitssinn gehört, erschüttert. Es siegen die Männer der Faust, der Geist verschwindet aus dem staatlichen Leben, der geistige Mensch wird, wie Thukydides selbst, vom Handeln weg zum Schauen, von der praktischen Tat zur geistigen Schöpfung getrieben.

---

nämlich daß sie dem Drang der Leidenschaft unterliegt, sich über die Gerechtigkeit hinwegsetzt und alles Hervorragende anfeindet." So sagt Thukydides (III 84) über die Vorgänge in Kerkyra in einer früheren und kürzeren Fassung der allgemeinen Betrachtung, die oben übersetzt vorliegt.

Er greift in dem behandelten Abschnitt keine einzelne Partei, sondern die Parteiung überhaupt an. Die Parteiparolen erscheinen ihm nur als Decknamen für das Geltungsstreben und die Machtgier der Fraktionsführer; im Kern sind sie einander gleich und keine hat der anderen etwas vorzuwerfen. Dieser Gegensatz der Parteien, der in der Schrift vom Staatswesen der Athener schon ganz schroff erscheint, hatte sich in Athen unter Perikles entwickelt, und zwar bei seinen Kämpfen mit dem oligarchischen Politiker Thukydides. Die durch Perikles beförderte Radikalisierung der Demokratie zog den Zusammenschluß der Opposition nach sich. Nach einer Nachricht bei Plutarch (Perikles 14) „ließ Thukydides nicht zu, daß die Aristokraten wie früher einzeln für sich blieben und so trotz ihrer hohen Stellung in der Menge des Volkes völlig verschwanden, vielmehr sonderte er sie ab und schloß sie alle zu einem festen Bunde zusammen, so daß er ihre Macht nun als ausschlaggebendes Gewicht in die Wagschale werfen konnte. Wenn der Gegensatz zwischen demokratischer und oligarchischer Anschauung erst nur schwach wahrzunehmen war, etwa wie ein Sprung in einem Stück Eisen, so brachte der ehrgeizige Kampf dieser Männer eine tiefe Spaltung zwischen ihnen hervor, und jetzt konnte man wirklich von einer Partei der Demokraten und Oligarchen sprechen."

Wären die Parteiparolen ernst zu nehmen gewesen, so hätte der Historiker Thukydides wohl dem Ruf „Zucht und Ordnung" den Vorzug gegeben. Manches in seinem Werk läßt auf eine sachliche Wertschätzung der spartanischen Zucht und Disziplin schließen. Für die beste praktisch mögliche Lösung der athenischen Zustände hielt er eine gründliche Reform der Demokratie; bei seiner Behandlung des von uns noch zu besprechenden oligarchischen Staatsstreichs von 411 bekundet er seine Meinung (VIII 97): er billigt, daß ein Ausschuß von 5000 waffenfähigen Bürgern, die in der Lage sind, sich selbst auszurüsten, allein den Staat zu verwalten und mitzureden hat, und kein Amt besoldet werden darf, er preist die kurze Zeit, da diese Grundsätze in Athen durchgeführt wurden, mit den Worten: „Offenbar ist Athen in dieser ersten Zeit, wenigstens soweit meines Lebens Erfahrung reicht, am besten regiert worden; denn es fand eine wohlabgewogene Mischung oligarchischer und demokratischer Grundsätze statt, und das war es auch, was den Staat aus seiner traurigen Lage zuerst wieder emporbrachte." —

Die einzelnen Wendungen des Krieges zu verfolgen, ist für unser Thema unnötig; es genügt eine Skizze der Ereignisse bis zum Friedens-

schluß von 421. Die ersten Kriegsjahre bieten im wesentlichen das gleiche Bild: Einfälle der Spartaner in Attika und alljährlich neue Verwüstung des attischen Landes (nur 429 ließen sie sich von der Pest abschrecken), Versuche der Athener, mit ihrer Flotte feindliches Gebiet zu brandschatzen. Die politische Gärung und Parteiung im ganzen Griechentum wird durch die schon besprochenen Ereignisse auf Lesbos und Kerkyra grell beleuchtet. Einen Umschwung brachte das Jahr 425; es gelang nämlich der attischen Flotte unter Leitung des hervorragenden Feldherrn Demosthenes, den Ort Pylos an der Westküste des Peloponnes, auf messenischem Gebiet, zu besetzen und 420 Mann spartanische Truppen, die auf der vor Pylos liegenden Insel Sphakteria gelandet waren, darunter 180 echte Spartiaten, einzuschließen. War schon die Festsetzung Athens an dieser Stelle, im Rücken der Messenier und Heloten, dieser stets unzuverlässigen und an Zahl ihren Herrn weit überlegenen Untertanen Spartas, äußerst gefährlich, so schien der Verlust von 180 echten Spartanern völlig unerträglich. Uns mag die Zahl klein erscheinen; aber echtbürtige Spartaner, diese durch strenge Auswahl, körperliche Ausbildung der Eltern (auch der Mutter), straffe und bewußte Schulung des Willens herangezüchtete und erzogene Herrenklasse, waren rar an Zahl wie jede Edelrasse und regierten nicht durch ihre Menge, sondern durch ihren Wert. Kurzum, Sparta schloß schleunigst einen Waffenstillstand ab und bot Athen einen Frieden auf der Grundlage des status quo ante an, ja ein Bündnis. Damit war das athenische Kriegsziel, Anerkennung des attischen Reiches von seiten Spartas, erreicht, der Gegner mußte auf die „Befreiung der Hellenen" verzichten, der Plan des Perikles war glänzend gerechtfertigt. Aber — Kleon erklärte in seiner renommistischen Art, vor Übergabe der Besatzung auf Sphakteria über den Frieden nicht unterhandeln zu wollen, stellte übertriebene Forderungen und hieß die spartanischen Gesandten unverrichteter Dinge nach Hause zurückkehren. Die nie wiederkehrende Gelegenheit zum Friedensschluß war verscherzt, der Krieg ging weiter. Für seine Fortsetzung ist die radikale Demokratie allein verantwortlich.

Die Belagerung der auf Sphakteria Eingeschlossenen zog sich in die Länge, die Gefangennahme der Spartaner schien nicht glücken zu wollen; und da Sparta nicht weiter verhandelte, so „bereuten es jetzt die Athener, den Vergleich nicht angenommen zu haben. Kleon mußte bemerken, daß ihr Verdacht sich gegen ihn wendete, weil er den Frieden hintertrieben" (Thuk. IV, 27). Er beantragte, wie Thukydides weiter berichtet, sofort Verstärkung nach Pylos zu senden; „bei energischer Kriegsführung

muß es leicht sein, die Feinde auf der Insel abzufangen, wenn die Feldherren nur Männer sind, und hätte ich das Kommando, so würde ich das selbst bewerkstelligen!" Die Volksversammlung und der Feldherr Nikias, sein politischer Gegner, zwingen ihn nun, mit dieser Prahlerei Ernst zu machen, und nötigen ihn trotz seinem Sträuben zu der Erklärung, er wolle segeln und bedürfe nur leichter Hilfstruppen, „mit diesen nebst unsern in Pylos stehenden Soldaten will ich binnen zwanzig Tagen die Spartaner entweder lebendig einbringen oder am Platz erschlagen!" Nebenbei: Die hier als eigne Worte Kleons angeführten Wendungen stehen bei Thukydides in indirekter Rede; gerade daraus glaube ich schließen zu dürfen, daß sie Kleons wirkliche Äußerungen wiedergeben. Die direkten Reden bei den antiken Historikern sind, wie bekannt, nicht Aufzeichnungen tatsächlich gehaltener Reden, sondern die traditionelle, aus dem Epos stammende Form, in der der Historiker die Bedeutung, das Innere, die Beweggründe und die Berechtigung der Aktionen ausspricht und unter Umständen debattiert, von zwei Seiten zeigt; das ist festes Stilgesetz, eine für den antiken Leser durchsichtige Fiktion; wer wird glauben, daß handelnde Staatsmänner und Heerführer ihre Pläne und ihre Machtmittel in so sachlicher und oft schonungslos kritischer Weise öffentlich verkünden, wie sie das bei Thukydides zur Belehrung des Lesers müssen? Solche Reden begleiten das Geschehen und erläutern es; oft nimmt sich der Historiker nicht die Mühe, auch nur wahrscheinlich zu machen, daß sie wirklich gehalten wurden. Nun gibt es aber gerade in der antiken Geschichte, wo der Politiker geradezu Rhetor heißt, Reden, die das Geschehen nicht bloß begleiten, sondern bestimmen, die etwas Folgenreiches bewirken und historisch wichtige Tatsachen sind; der Historiker muß sie berichten. Ein solches historisches Faktum ist die Rede Kleons, in der er sich bereit erklärt, selbst nach Sphakteria zu gehen und die Gefangenen zu holen; Thukydides muß sie bringen und bringt sie auch, aber — in indirekter Rede! Den Wortlaut dieser demagogischen Kraftsprüche kann man aus dieser leicht verschleiernden Wiedergabe noch heraushören. (Wie anders läßt Thukydides den Mann III 37 ff. direkt sprechen, wo er mit raffinierter, aber ganz unnaturalistischer Stilkunst sein Wesen als Mensch und Politiker charakterisiert!) Jedenfalls kann man es geradezu als Stilgesetz aussprechen; Reden, die historische Fakta sind, gibt Thukydides in indirekter Wiedergabe, denn er verlangt vom Geschichtswerk einheitliche Kunstform; direkte Reden bei ihm sind nicht historische Tatsachen, sondern nur Erläuterungen der Tatsachen. —

Wider Erwarten hatte Kleons Expedition Erfolg; da er den Feldherrn Demosthenes, dem ja die Besetzung von Pylos zu verdanken war, nach dessen eigenem Plan vorgehen und das Werk vollenden ließ, so brachte er wirklich binnen 20 Tagen den Rest der eingeschlossenen Feinde (292 Mann, darunter noch 120 echte Spartaner) lebend nach Athen. Diese Gefangenen bildeten ein so wertvolles Pfand („es waren die ersten Männer der Spartaner“, sagt Thukydides V 15), daß die jährlichen Verwüstungen Attikas nunmehr unterblieben.

Von diesem Erfolg verblendet, brachen die radikalen Demokraten nun völlig mit dem Defensivplan des Perikles und wagten 424 einen Angriff auf Böotien und eine große Landschlacht; sie erlitten bei Delion eine vollständige Niederlage. Noch im gleichen Jahr erfolgte von seiten Spartas ein unerwarteter Schlag, ebenso empfindlich für Athen, wie für Sparta die Besetzung von Pylos: der Feldherr Brasidas zog quer durch ganz Griechenland nach dem Norden und brachte die athenischen Bundesstädte in Thrakien zum Abfall; die alte Parole Spartas „Befreiung der Griechen vom athenischen Joch“ erwies sich so wirksam wie nur je. Die Waage stand nun für beide Gegner wieder annähernd gleich; dies und die allgemeine Kriegsmüdigkeit führte 423 zum Abschluß eines einjährigen Waffenstillstands. Nach dessen Ablauf versuchten die demokratischen Kriegshetzer in Athen noch einmal ihr Glück; Kleon zog in Person als Höchstkommandierender gegen Brasidas vor Amphipolis und verschuldete durch seine militärische Unfähigkeit, die er dort glänzend bewies, eine schwere Niederlage seines Heers, wobei er selbst fiel; freilich auch sein siegreicher Gegner Brasidas. Nun kam es 421 zum Friedensschluß, wie sehr sich auch auf athenischer Seite Hyperbolos, Kleons Thronfolger in der Führung der demokratischen Partei, auf spartanischer die peloponnesischen Verbündeten sträubten: beide Teile verpflichteten sich, ihre Eroberungen und die Gefangenen herauszugeben. Dem Wortlaut des Vertrags nach verblieb den Athenern im wesentlichen ihr ganzes Seereich, Sparta hatte sein Versprechen von der Befreiung der Griechen nicht erfüllen können. Also doch status quo ante? Also war doch der günstige Friede, den Kleon 425 zurückgewiesen hatte, zum zweitenmal vom Schicksal geboten? Außenpolitisch mochte es so scheinen; aber im Innern hatte Kleons durch den verlängerten Krieg mitverlängerte Parteidiktatur Athen weiter ins Verderben geführt.

Seine einzelnen Maßnahmen sind nur weitere Schritte auf dem schon von Perikles eingeschlagenen Wege. Im vierten Kriegsjahr zog sich die

Blockierung von Mytilene in die Länge; „da nun die Athener für die Belagerung einen Zuschuß bedurften, so legten sie damals zum erstenmal eine direkte Steuer von 200 Talenten auf, ferner schickten sie 12 Schiffe aus, um bei den Bundesgenossen Geld einzutreiben“ (Thuk. III 19). Eine direkte Steuer hatte der athenische Bürger seit den Zeiten des Peisistratos nicht mehr gekannt; die jetzt für die Finanzierung des Kriegs eingetriebenen Summen hatte natürlich nicht der soldbeziehende Demos, sondern lediglich der Stand der Besserbemittelten zu tragen. Diese erschienen dabei weniger als die leistungsfähigeren und deshalb natürlicherweise stärker beanspruchten Volksgenossen, sondern als „das fette Opfervieh“ des Demos, das für dessen Vorteil bluten muß, als Parteifeinde, ebenso gehaßt wie der Landesfeind. Insgleichen sah man die Bundesgenossen lediglich als Sklaven an, die für ihren Herrn, den Demos, arbeiten und ihn ernähren mußten. Nach seinem großen Erfolg vom Jahr 425 konnte sich Kleon erlauben, die Parteiziele noch viel rücksichtsloser und systematischer zu verwirklichen (und dies ist das große Unglück, das ein Friedensschluß 425 verhindert oder doch verzögert hätte): er verdoppelte die Tribute der Bundesgenossen und erhöhte den Richtersold von zwei Obolen auf drei. Was half es nun viel, daß den Athenern im Friedensvertrag von 421 der Bestand des attischen Reiches unangefochten verblieb? Die durch den hohen Tribut gepreßten und vom Demos ausgesaugten Bündner mußten nun mit allen Mitteln nach Abschüttelung des athenischen Joches trachten, es war gar nicht mehr nötig, daß Sparta zur Befreiung der Hellenen aufrief; die geringste Machteinbuße Athens mußte zum Abfall der Untertanen führen. Der Souverän Volk wurde durch die Solderhöhung noch mehr in seinem Glauben bestärkt, der Staat sei dazu da, ihn zu füttern, und zwar möglichst gut und reichlich.

Schon aus dem oben berichteten Verhalten Kleons im Falle Pylos läßt sich die Art dieses „Politikers“ erkennen. Thukydides nennt ihn (III 36) den „gewalttätigsten unter den Bürgern“; und wenn er ihm dann eine Rede in den Mund legt, ihn darin die Unbildung, „die Disziplin hält“, loben und aussprechen läßt, daß „die minderbegabten Menschen ihr Staatswesen meist besser verwalten als die klügeren“, so will er ihn als einen jener mindererleuchteten Geister und Männer der Faust charakterisieren, denen nach seiner allgemeinen Schilderung (III 83, s. o. S. 117) in den Parteikämpfen gewöhnlich der Sieg bleibt. „Kleon“ — so urteilt Aristoteles (Politeia 28) — „scheint durch die Anregungen, die er gab, das Volk am meisten verdorben zu haben; er betrat zuerst mit einem

Schurzfell angetan das Rednerpodium und hetzte durch Geschrei und Schimpfen die Leute auf, während die anderen in anständiger Art und Haltung sprachen."

Wie sich die inneren Zustände Athens unter der Leitung Kleons und seiner Parteifreunde gestalteten, läßt sich aus den eben besprochenen Maßnahmen zwar den Umrissen nach richtig erschließen; Leben und Farbe gewinnt das Bild aber erst, wenn wir die Komödie, diese unvergleichliche zeitgenössische Quelle, heranziehen. Die von uns schon angeführten Fragmente konnten zeigen, wie treffend die Komiker über das politisch Aktuelle urteilten, wie glücklich geprägte und unvergeßliche Wendungen vor allem Eupolis formte (der einmal sagt: „Kleon ist ein Prometheus, Vorbedacht, n a c h den Ereignissen", d. h. hinterher hat er alles vorausgewußt). Hier sei noch ein einzelner köstlicher Komödienvers angeführt; nach einer Bemerkung von Wilamowitz (Aristoteles und Athen I 187) wußte schon der patriotische Komiker auf den Satz, es sei Merkmal der demokratischen Freiheit, so leben zu können, wie man wolle (s. Einleitung S. 7), zu erwidern: „Frei ist Kerkyra; scheiß nur, wo du willst!"

Der Chor der Komödie verrät ihre Herkunft: er trägt Masken, gewöhnlich Tiermasken, schwärmt im Festzug, scherzt mit dem Publikum, neckt einzelne, mit Namen genannte Bürger: es ist der Maskenzug des alten dionysischen Faschings. Seit dem Jahre 487/6 gehören die komischen Chöre zu der vom Staat geregelten Feier der großen Dionysien, des Frühlingsfestes; die ersten Komödiendichter, von denen uns Reste vorliegen, wirkten unter der Herrschaft des Perikles. Vollständig erhalten sind uns 11 Stücke des Aristophanes, der seit 427 aufführte. Von der Tragödie übernahmen die Komiker die feste Form des Prologs, der den Vorwurf des Stückes exponiert, und die straffe Handlungsführung, die aber meist nur bis zu einem gewissen Punkt geht; dann verflattert das Stück in tolle, nur locker verbundene Szenen und schwärmende Tänze des Chors. Mag die phantastisch-groteske Handlung noch so glänzend erfunden sein, in sich geschlossen und sinnvoll in sich (das scheint die besondere Begabung des Aristophanes gewesen zu sein) — sie wird nicht als solche ernst genommen, wörtlich genommen, sondern der eigentliche Stoff der Komödie bleibt immer das Aktuelle, die Ereignisse der Politik besonders und was im Geistesleben überhaupt, in Dichtung oder Philosophie, in die Augen fällt. Darauf zielt die Komödie stets, mögen die Personen und die Handlung frei erfunden sein oder bekannte Individuen und zeitgemäße Situationen unmittelbar auf der Bühne erscheinen. Immer wird die Illusion durch-

brochen, die Zuschauer herangezogen, mit Namen genannt, und wenn der Chor im Zwischenakt allein auf dem Schauplatz bleibt, so tritt er vor und richtet seine Scherze und Belehrungen unmittelbar ans Publikum (Parabase).

Das Necken einzelner Mitbürger gehörte schon zum alten Maskenzug. Daß die Komödie sich die namhaftesten und mächtigsten Männer aussuchte und ihre Schwächen verspottete, war begreiflich; sie beschäftigte sich also vornehmlich mit den Leitern des Staates, den führenden Politikern, und nicht gerade im freundlichsten Sinn. Zugleich mit der Verschärfung der politischen Gegensätze wird auch der Ton der Komödie immer schärfer; sie wird Sprachrohr der Opposition des Geistes gegen die offizielle Macht, die es freilich nicht nötig hatte, Geist zu bekunden. So ist begreiflich, daß sie seit dem Regime des Perikles antidemokratisch wird; denn seitdem regierte eben die radikale Demokratie. So hat der ältere Kratinos vor allem den Perikles, Aristophanes den Kleon angegriffen.

Die Komödie ist Sprachrohr der Opposition, also demokratiefeindlich, deswegen aber auf keine Partei festzulegen. Sie vertritt keineswegs streng die Grundsätze und Ziele der Gegenseite, der konservativen Aristokratenpartei, so konservativ sie sich auch manchmal geben mag. Ihre eigentliche Stärke liegt eben im Spott, Angriff, in der Negation, nicht aber im Positiven. Sie entspricht in vielem dem modernen, politischen Witzblatt, nur daß ihre unvergleichliche Form und Kunstvollendung sie in die Sphäre des selbstgemäßen und zeitlos Schönen erhebt. Als Gegensatz zu der verdorbenen Gegenwart wird die gute alte Zeit, schon mit romantischer Verherrlichung, gepriesen; die Biederkeit, Einfalt, Sittlichkeit und Zucht erscheint als Vorbild gegenüber der modernen Entartung. Doch der Dichter kann nicht verleugnen, daß auch er ein Kind seiner Zeit ist; durch die Beweglichkeit seines Geistes, die Feuerwerke seines Witzes verrät er den freien, von allen alten Bindungen losgelösten, vom Rationalismus erfaßten Einzelnen. Die alten Bürgertugenden preist er, ohne ihren tieferen Lebensgrund, den Glauben an den Polisgott und die biologische Einheit der Gemeinde, noch spüren, geschweige denn aussprechen zu können; seine Einwände gegen die Demokratie gewinnt er aus rein rationalen Erwägungen und nur aus Gründen der Selbstsucht und Behaglichkeit. Mit den Göttern treibt er ein respektloses Spiel und bringt sie in den unwürdigsten Lagen auf die Bühne. Gegenüber den Beschwerden des durch die Demokratie verlängerten Krieges erscheint als Ideal die Zeit, wo der brave Athener, der biedere Landmann, in Ruhe und Frieden, durch

keinen Feind aufgescheucht, nach Herzenslust essen und trinken konnte; dieser rein animalische Genuß, wobei denn auch die geschlechtliche Üppigkeit nicht fehlen darf, wird mit besonderer Vorliebe ausgemalt, geradezu in niederländischem Stil, sehr verlockend, aber nicht für das karge Leben der großen Zeit Athens zutreffend, sondern höchstens für die sich entwickelnde Schwelgerei in der Glanzperiode des Seereiches, über die auch die Schrift vom Staatswesen der Athener (s. o. S. 102) zu berichten wußte. Kurzum, was die Komödie an positiven Werten vertritt, ist weder einheitlich noch gar Parteiparole, es ist das ewige, wenn auch nicht höchste, Menschliche, das der Politiker freilich nie ungestraft übersehen darf; aber im Angriff, in der Kritik ist ihr Blick unübertrefflich scharf, und ihr Urteil trifft oft ins Schwarze.

Schon das zweite, 426 aufgeführte Stück des Aristophanes, die uns nicht erhaltenen „Babylonier", bedeutete einen scharfen Angriff gegen die Ausnutzung der Bündner durch die Demokratie; in den „Acharnern" vom nächsten Jahr stellte er dar, wie der attische Landmann Dikaiopolis einen Sonderfrieden mit Sparta schließt und nun in bäuerlicher Üppigkeit mit Wein, Weibern und Gesang dessen Segnungen auskostet, während sein Nachbar auf der Bühne, der Krieger Lamachos, verwundet und unter Jammergeschrei in sein Haus getragen wird. Damit wollte der Dichter natürlich keinen sachlichen, praktisch in diesem Zeitpunkt ausführbaren Vorschlag für die athenische Politik machen, sondern das allgemeine Sehnsuchtsbild derer verkörpern, die vom Krieg keinen Vorteil hatten. Und das waren viele. Freilich, die Mehrheit der Stadtbevölkerung, der „gemeine Mann", die Kleinbürger Athens, die Arbeiter und Proletarier in den Häfen, alle diese Nutznießer der Demokratie erhofften mehr vom Krieg als sie darunter litten; aber die Bauern, die sehen mußten, wie die Spartaner Jahr für Jahr ihre Felder verwüsteten, ihre Reben, Obstbäume und Oliven umhackten, die Wohlhabenden in Stadt und Land (vor allem die schon an sich geschädigten Grundbesitzer), die außer den gewöhnlichen Leistungen und Pflichten (Ausrüstung der Kriegsschiffe, Finanzierung des Theaters usw.) nun auch noch allein die direkte Kriegssteuer zu tragen hatten, alle von der Demokratie geschädigten Kreise, die zugleich die Gebildeten waren — sie ersehnten den Frieden; sie wünschten alle zutiefst, was der Dichter mit kecker Phantasie ihnen als verwirklicht vor Augen stellte; auf diese Kreise konnte er hoffen zündend zu wirken.

Zu Beginn des Jahres 424 führte er die „Ritter" auf. Kleon hatte seinen großen Erfolg vor Pylos errungen und stand auf dem Gipfel seiner

Macht. Daß ein Angriff gegen ihn bei den jetzt aufs höchste erbitterten Gegnern seines Regimes einschlagen mußte, ist klar, ebenso klar aber, daß ein litterarischer Erfolg gegen ihn praktisch nichts änderte und bedeutete, solange die Demokratie die Macht und der Vorsteher des Volkes seine Leute fest in Händen hatte.

Das Stück heißt nach dem Chor; die Ritter, die ihn bilden (vielleicht würde man besser „die Junker" übersetzen), sind uns als die zweite solonische Steuerklasse bekannt, und das Wort bezeichnet zugleich die athenische Kavallerie, die sich natürlich Pferd und Ausrüstung aus Eigenem stellen mußte. Nach Herkunft, Vermögen und Gesinnung jedenfalls keine Demokraten.

Die Fabel des Stückes (ich folge hier im wesentlichen Ivo Bruns, Das Litterarische Porträt der Griechen S. 168 ff.) zeigt uns einen altersschwachen, verwöhnten Hausherrn und dessen drei Sklaven. Zwei sind nur mit Nummern bezeichnet, der dritte heißt der Paphlagonier. „Der Paphlagonier ist ein Schurke, der sich das Vertrauen seines dummen Herrn erschwindelt hat und seine Mitsklaven mißhandelt. Es gilt ihn zu stürzen, und die Erreichung dieses Sturzes ist das Ziel des Lustspiels."

„Der Dichter hat nun aber ein Mittel gefunden ..., das den Hörer zwingt, jede Handlung, ja jedes Wort auf politische Verhältnisse und zum Teil auf bestimmte politische Personen zu beziehen." Der Hausherr heißt D e m o s , er ist das athenische Volk in Person! Das zwingt, weiterzudeuten; die Sklaven A und B entpuppen sich als die Feldherrn Nikias und Demosthenes, der Paphlagonier als Kleon selbst; an Kleons Sturz soll der Zuschauer denken. Dieser politische Gehalt ist der primäre Kern des Stücks, und die Fabel, wenn sie auch als selbsteigene Handlung gelten kann, nur die sekundäre Einkleidung.

Wer stürzt nun den Paphlagonier im Lustspiel? Ein auf der Gasse aufgegriffener Wursthändler, ein Kerl aus der Hefe des Volkes, der ihn an Unverschämtheit und Gemeinheit noch überragt und ärger ist denn er. Eine bestimmte geschichtliche Persönlichkeit ist damit nicht gemeint. „Aristophanes hat das große Geheimnis des demokratischen Regiments erkannt: ‚jeder dieser Lumpenhunde wird vom andern abgetan'; vorläufig, so meint er, ist ein größerer Schurke als Kleon nicht da; er dichtet einen solchen, das Ideal der Gemeinheit, das Non plus ultra eines attischen ‚Volksmannes', die Quintessenz der Verderbnis, an dem der Gerber selbst seinen Meister erkennen, das Volk wahrnehmen soll, wie tief es gesunken ist." (J. G. Droysen, dessen Übersetzung ich im folgenden durchweg zitiere.)

Kleon selbst und die beiden Feldherrn sind nicht als individuelle Porträts, sondern als politische, öffentliche Persönlichkeiten gemalt; grobe, typische Züge, allbekannte Eigenheiten, äußerlich Charakteristisches in Verbindung mit Klatschgeschichten gab damals wie heut genügend Stoff für die Karikatur.

Die beiden Diener eröffnen das Stück mit Klagen über ihren neuen Mitsklaven, den Paphlagonier, der mit heuchlerischem Diensteifer den Herrn Demos für sich gewonnen hat, ihm das Leben möglichst bequem macht, den erhöhten Richtersold von 3 Obolen spendet und sich mit fremden Federn schmückt; als ich neulich die Sache in Pylos angerichtet, sagt der Sklave A (= Demosthenes, V. 56/57):

„Da kam er tückisch hinter mir her, griff heimlich zu
Und tischte seinerseits auf, was ich eingerührt."

Der Zug nach Pylos, Kleons größter Erfolg, wird schon hier als Verdienst eines anderen bezeichnet und im Verlauf des Stückes so oft, bis zum Überdruß oft, erwähnt, daß er fürs Publikum, wenigstens solange der Eindruck des Dramas währte, seinen Glanz völlig einbüßen mußte. — Seine Mitsklaven (die Feldherrn) klagen, daß er sie beim Herrn Demos verklatscht, so daß sie immer Prügel (Strafen) bekommen. Aus einem Orakelbuch, das sie dem schlafenden Paphlagonier entwenden, ersehen die beiden Sklaven die Reihenfolge der Volksmänner, der Demagogen, die nach Perikles nacheinander ans Ruder kommen: ein Werghändler, ein Schafhändler, ein Lederhändler und schließlich ein Wursthändler. Also ein Wursthändler wird den Kleon stürzen, ihn gilt es zu suchen, „doch nein, da kommt er schon durch höhere Schickung her zu Markt". Den ahnungslos mit seinem Gerät einherschlendernden Mann begrüßt der Sklave A:

159 „O du Fürst der hochgebenedeiten Stadt Athen"

und fordert ihn auf, die gedrängten Reihen des Publikums vor sich zu betrachten (V. 164 ff.):

„Von allen diesen wirst du selbst Selbstherrscher sein,
Und Herr vom Markt, von Berg und Port und Pnyx[1]); du wirst
Den Rat mit Füßen treten, die Feldherrn züchtigen,
Wirst pressen, praſſ'n, in der Prytanei notzüchtigen."

Auf dieses und das noch größere Versprechen, er werde von Asien bis Karthago alles Land beherrschen, meint der Wursthändler (182):

„Ich halte mich selbst nicht solcher großen Geschichten wert."

[1]) Pnyx, Platz, wo die Volksversammlungen gehalten wurden.

Darauf der Sklave A:
„Ei, was denn ist es, daß du dich selbst nicht würdig hältst?
Fast scheint's, du meinst, du hast noch ein gutes Haar an dir?
Du bist doch nicht von den ‚Fein- und Guten?'

Wursthändler:

Gott bewahr',
Von den ganz Gemeinen!

Sklave A:

Preis dir über dein Geschick!
Wie großen Vorschub hast du zu deinem Beruf darin!

Wursthändler:
Doch, lieber Mann, Schulkenntnisse fehlen mir ganz und gar
Bis auf das Lesen, ja, und das auch nur soso!

Sklave A:
Das kann allein dir schaden, ist's auch nur soso:
Die Demagogie wird fürder keines gebildeten,
Noch in seinem Charakter rechtlichen Mannes Sache sein;
Unwissende nur, nur Lumpen und Schufte kommen dran;
O laß dir nicht entgehen, was die Götter dir
In diesem Orakel zugedacht!"

Diese Sprache läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Nur die vollkommene Gemeinheit und Schamlosigkeit befähigt zum Politiker und Parteiführer; wer zu den „Feinen und Guten" (wörtlich „den Guten und Schönen", s. o. S. 28) gehört, zu den Gebildeten und Gesellschaftsfähigen, den exklusiven Kreisen, der ist für die Laufbahn des Staatsmanns verloren; ja schon wer nur soviel Anstand verrät wie der Wursthändler mit seiner bescheidenen Bemerkung, er fühle sich unwürdig, oder soviel Bildung, daß er leidlich lesen kann, erscheint als minder geeignet. —

„Das übrige Demagogenwesen hast du ja,
Hundsföttische Stimme, schofle Geburt und den Gassenwitz,
Kurz, Alles hast du, was man zur Staatsverwaltung braucht",

fährt der Diener A fort (217 ff.); und auf die Frage des Wursthändlers, wer ihm wohl beistehen würde, da doch alle, Reiche wie Arme, den Kleon fürchten, erwidert er (225 ff.):

„Das sind die Ritter, eintausend Männer, brave Herrn,
Die hassen ihn bitter, helfen werden sie dir gern;

Und unter den Bürgern jeder fein' und gute Mann,
Und unter den Herrn Zuschauern jeder gescheute Mann,
Und ich mit ihnen und Gott mit uns, wir helfen dir!"

Alsbald tritt der Paphlagonier auf, vor seinem Anblick und seinen Drohungen will der Wursthändler schon die Flucht ergreifen, als der Chor der Ritter aufmarschiert und Kleon in die Enge treibt. Mit den Worten (255)

„Ha, ihr Alten, Heliasten, treue Dreiobolsgevattern"

ruft er die Bezieher des Richtersoldes zu Hilfe; der Chor fährt fort (258 ff.):

„Was des Staates, schlingest du, eh' gelost ist, weg,
Drückst wie Feigen die Rechnungspflichtigen[1]) und probierst, befühlst sie frech,
Wer zu hart, wer reif noch nicht, wer reif genug fürs Kuchenblech;
Und sobald du einen findest händelscheu und dumm und bieder,
Holst du ihn dir vom Chersonnes her, faßt ihn, drückst ihn köpflings nieder,
Drehst ihm unter der Hand den Hals ab, trittst ihm mit Füßen Bauch und Glieder,
Sorglich spähst du, wer von den Bürgern sanft wie ein Lamm, ohn' Trug und List,
Reich dabei und guten Standes und vor Händeln ängstlich ist."

Also gegen Beamte, die von Haus aus reich sind oder in einer geldbringenden Stellung, strengt Kleon gern Prozesse wegen Unterschlagung an, besonders gegen Feldherrn, die etwa zur Eintreibung der Kriegssteuer zu den Bundesgenossen entsandt sind und jederzeit durch Volksbeschluß zur Rechenschaftsablegung zurückgerufen werden können. In jedem Fall kann sich der Demos, und vor allem der Demagoge, dabei bereichern; wird der Angeklagte verurteilt, so wird sein Vermögen konfisziert, will er Freisprechung, so darf er hohe Bestechungsgelder nicht scheuen. Besonders liebt Kleon dabei harmlose Gemüter, die einen öffentlichen Prozeß um jeden Preis vermeiden wollen. Das Opfer muß nicht unbedingt Beamter sein; es genügt, wenn es reich und hilflos ist.

Der Wursthändler wird in die Debatte gezogen und es entwickelt sich nun zwischen den beiden Rivalen ein großes Schimpfduell, das um so ergötzlicher ist, als jeder offen zu beweisen trachtet, er sei noch schamloser als

[1]) Die Beamten, die nach Ablauf ihres Amtsjahres Rechenschaft ablegen müssen.

der andere. An einzelnen Vorwürfen gegen Kleon fehlt es dabei nicht: so, daß er bei der Speisung im Prytaneion auf Staatskosten schlemmt und noch gute Bissen mit nach Haus nimmt, was Perikles niemals tat (280 ff.), daß er als Gerber seine Kunden mit schlechtem Leder betrügt (316 ff.) usw. Begeistert bestätigt der lauschende Chor, daß Kleon seinen Meister gefunden; denn (383 ff.):

„Brennenderes, seh' ich, noch als Feuer gibt es,
Reden, schamloser noch
Als die schamlosen, die man
Hört bei uns!"

Kleon erklärt, er fürchte sich nicht, „solang der Rat noch lebt und redlich schwitzt" (395), und läuft schließlich in den Rat, um dort die Verschwörung anzuzeigen; der Wursthändler folgt ihm nach. In der Parabase des Zwischenaktes preist der Chor die gute alte Zeit, wo die Väter zu Land und Meer stets siegreich kämpften und die Stadt mit Ehren schmückten; jetzt ist es anders (575 ff.):

„Doch wer jetzt den Ehrenplatz nicht, Speisung nicht für alle Zeit
Mit erhält, der sagt, er kämpft nicht. Wir jedoch, zu Wehr und Streit
Für die Stadt, die Heimatsgötter, sind wir ohne Sold bereit."

Der Wursthändler kommt vom Rat zurück und erzählt, wie er dort den Paphlagonier mit schlauen Anträgen ausgestochen; wütend kommt dieser selbst, und jeder erklärt, den andern vor den Demos schleppen zu wollen. Der Paphlagonier sagt (712 f.):

„Elender Bube, nimmer leiht sein Ohr er dir!
Ich aber führ' an der Nas' ihn umher, soviel ich will."

Der alte Demos erscheint, er soll die Sache entscheiden, und sein Sklave fordert ihn auf:

„Drum halt', o Herr, ohn' Säumen Volksversammlung jetzt,
Damit du erkennest, wer von uns dir ergebener sei,
Und entscheide dann und liebe den, der dessen wert!

Wursthändler:

Ja wohl, ja wohl, entscheide! auf der Pnyx nur nicht!

Demos:

Ich mag an keinem andern Ort Ekklesie!
Jetzt grade soll es gleich hinabgehn auf die Pnyx!

Wursthändler:

Nun ade, du schöne Welt! Denn ach, in seinem Haus
Da ist der Alte so gescheut wie Einer ist;
Doch sitzt er dort auf dem Stein, dann sperrt er das Maul
So auf, als sollten gebratne Tauben hinein ihm ziehn."

Das Spiel des Dichters mit seiner parodistisch dehnbaren Fabel ist „nie kühner, als wo er den Demos sich selbst zur Volksversammlung konstituieren läßt. Die Pnyx wird aus dem Haus gerollt, und er nimmt Platz darauf. Die Gelegenheit ist gewonnen, den Paphlagonier vor dem Volke reden zu lassen, d. h. Kleon vor der Ekklesie, also in seinem eigentlichsten Fahrwasser, zu parodieren" (Ivo Bruns). Im übrigen sei hier an Solons Wort erinnert (s. o. S. 42), daß zwar jeder einzelne Athener schlau wie ein Fuchs sei, aber als Masse hätten sie benommenen Verstand.

Und nun beginnt (V. 763 ff.) ein Wettkriechen der beiden Rivalen vor dem Demos. Rühmt sich der Paphlagonier, er habe viel Geld für den Staatsschatz rücksichtslos aus Privatpersonen herausgepreßt, so erwidert der Wursthändler: „Das ist nichts Großes. Ich könnte auch andern das Brot vom Mund wegstehlen und dir vorsetzen, Demos. Jener tut das nur, um dabei sich selbst zu bereichern.

Dich so auf dem Stein hart sitzen zu sehen, das ging noch nie ihm zu Herzen: —
Ich aber, ich hab' dir ein Polster gestopft und bring' es dir!"

Dies Polster überzeugt natürlich den Demos. Kleon habe alle Friedensangebote hintertrieben, erklärt der Wursthändler; der Rival erwidert (796 ff.):

„Auf daß er (der Demos) in Hellas Herr sein soll! denn es steht in Orakeln geschrieben:
Daß er richten noch einst in Arkadien soll für fünf Obolen Gerichtssold,
Wenn er durchhält."

Nein, sagt der Wursthändler, sondern nur, damit er von deinen Räubereien nichts merkt und wegen der Not und des Solds nur zu dir gafft.

„Doch wenn er aufs Land jemals heimkehrt und da lebt in behaglichem Frieden,
Bei der Grütze sich wieder den Mut auffrischt und den wackeren Rettichen zuspricht,

Dann wird er erkennen, wie köstlich Ding du mit deinem Besolden
ihm wegstahlst,
Wird eilen zur Stadt mit des Landmanns Zorn, wird wider dich
wissen zu stimmen."

In diesem Stil geht der Redewettkampf weiter, und der Wursthändler hat die größten Erfolge mit sehr materiellen Argumenten, indem er dem Demos erst ein Paar Schuhe, dann einen Rock schenkt; „das geht noch über Themistokles," meint der Demos, „obgleich dessen Verbindung des Piräus mit der Stadt auch nicht übel war". Der Paphlagonier verspricht dem Demos (905), er solle künftig, ohne etwas zu tun (also ohne zu richten oder Ratsgeschäfte zu erledigen), täglich sein Schlückchen Sold bekommen. — So kühn damals diese phantastische Übertreibung des Komikers wirken mußte, die radikale Demokratie hat sie wahr gemacht: nur vierzehn Jahre nach der Aufführung der Ritter, 410, „fügte Kleophon zu den früheren Diäten noch die Diobelie hinzu, eine Art Staatspension für diejenigen Bürger, die nicht sonst schon irgendwie Sold oder Diäten bezogen" (U. Wilcken). — Beide Demagogen bieten dem Demos ihren Kopf an, damit er sich beim Schneuzen daran abwische!

„Du büßt mir teuer deine Lust,
Wenn Einkommsteuer du zahlen mußt!
Ich mache, daß man dich von jetzt
Mit auf die Liste der Reichen setzt!"

droht der Paphlagonier (922 ff.). Nachdem beide noch durch Orakel bewiesen haben, daß sie vom Schicksal zum Regiment bestimmt sind, eilen sie davon, um dem Demos Essen zu bringen;

„warte noch, bis ich
Die Getreidespende dir besorgt, dein täglich Brot",

sagt der Paphlagonier zum Demos (1101).

In der Abwesenheit der beiden Ehrenmänner erklärt der Alte dem Chor (1121 ff.), daß er sich mit Absicht so dumm stelle; es sei ihm eben angenehm, täglich gepäppelt zu werden und sich einen „Vorsteher" zu halten, der stiehlt; „hat der genug, so nehm' ich es ihm weg". Das ist ja schlau gemacht, wenn du dir solche Leute (also Demagogen) wie Opfervieh fütterst, erwidert der Chor; hast du Mangel, so kannst du ja den Fettesten schlachten. — Eine solche Stelle sollte natürlich nicht nur auf die Opposition im Publikum wirken, sondern die treuen Demokraten stutzig machen und ihre Instinkte gegen die Parteileitung aufhetzen.

Die beiden Rivalen kehren mit Speisen zurück und setzen dem Demos um die Wette gute Bissen vor, wobei wieder der Wursthändler gewinnt, besonders durch den Nachweis, daß er den ganzen Inhalt seines Eßkorbes wirklich dem Demos vorgesetzt, der Paphlagonier aber das Beste für sich darin zurückbehalten habe. Nun ist dieser endgültig durchgefallen und gibt sein Spiel verloren; der Wursthändler wird an seiner Statt Vertrauensmann des Demos.

Damit ist das Ziel der Handlung, die in dieser Komödie ungewöhnlich straff geführt ist, erreicht; es folgt noch ein Nachspiel. Der Wursthändler hat den Demos frisch aufgekocht, „aus häßlich in schön ihn gewandelt", und der Alte erscheint nun als Held der marathonischen Zeit. Daß der Wursthändler, der nun plötzlich einen Namen bekommen hat und Agorakritos heißt, damit aus seiner Rolle fällt und aus dem Urbild der nicht mehr zu überbietenden Gemeinheit zum einsichtigen Patrioten geworden ist, hat man längst beobachtet. Deswegen für das Nachspiel einen anderen Verfasser (Eupolis) anzunehmen, ist überflüssig, ja verhindert das Verständnis. Das Nachspiel ist nötig, da das Gefühl des Zuschauers einen positiv befriedigenden Schluß fordert, und gehört zur Konzeption des Ganzen; und wenn Untersuchungen über Sophokles ergeben haben, daß selbst die Tragödie alles auf die augenblickliche Wirkung der Einzelszene anlegt und dieser Wirkung jenes damals noch unbekannte Etwas opfert, was man später Einheit des Charakters nannte, so wird man von der Komödie nicht mehr erwarten. Nicht die Psychologie der im Stück auftretenden Personen, die nicht real existieren, sondern die Psychologie des Zuschauers ist für den dramatischen Aufbau maßgebend. Freilich fällt der Wursthändler nicht nur aus dem Charakter, sondern sogar aus der Rolle, dem typischen Urbild einer menschlichen Möglichkeit, das er zu verkörpern hat (und das war damals und immer bekannt, nur nicht das starre Festhalten individueller Beschränktheit unter dem Namen „Charakter" oder „Persönlichkeit"); aber nach dem schönen Nachweis von Bruns (S. 170) muß hier sogar das ertragen werden. „Zweck der Fabel war, Kleon als den Gipfelpunkt der Schlechtigkeit darzustellen. Er wird dadurch erreicht, daß er von einem Schlechteren gestürzt wird. Wäre das Stück damit zu Ende, hätte es seinen Zweck verfehlt, denn dieser Schlechtere würde eine Rechtfertigung Kleons bedeuten." Aber einen Gemeineren als Kleon gibt es eben nicht, der Wursthändler verkörpert „einen unwirklichen, unmöglichen Begriff. Es liegt deshalb in dem Wesen dieser Rolle, daß sie schließlich wie eine Seifenblase zerplatzen muß". Nicht mehr als Wursthändler,

sondern als Agorakritos, als eigentlich neue Person, tritt der Patriot des Nachspiels auf. Als solche hält er dem umgewandelten Demos seine alten Sünden vor: er ist stets auf volksfreundliche Phrasen hereingefallen (1340 ff.), wenn neue Kriegsschiffe nötig waren, verwendete er das Geld lieber zum Richtersold (1350 ff.); und schließlich (1358 ff.):

„Wenn irgend so ein anschmieriger Anwalt wieder sagt:
Ihr habt, o Richter, künftig nicht das liebe Brot,
Wenn in diesem Prozesse nicht auf schuldig wird erkannt, —
Was willst du künftig mit solchem Anwalt machen? Sprich!"

„Mit den meisten peinlichen Strafen war Konfiskation des Vermögens verbunden; diese bereicherten die Staatskassen, aus denen das Gewonnene wenigstens mittelbar der Menge wieder zugute kam, und die beliebte Phrase, wenn die Richter nicht verurteilten, so würde kein Geld vorhanden sein sie ferner zu besolden, mochte selten ihre Wirkung verfehlen." (Droysen, Einleitung zu den Wespen.)

Der Demos verspricht, alle Mißstände abzuschaffen, so an die Matrosen der Flotte den vollen Sold zu zahlen, keine unbärtigen Schwätzer mehr in der Volksversammlung als Politiker zu dulden usw. Schöne Mädchen treten auf als Darstellung eines dreißigjährigen Friedensvertrags; der Paphlagonier hat sie bisher versteckt gehalten. Nun soll er aber zur Strafe künftig an den Toren an Stelle des Agorakritos Würste verkaufen. Damit schließt die Komödie.

Daß die Einzelheiten, die sie über Kleon bringt, nicht alle eine historische Nachprüfung vertragen, ist klar, ebenso klar aber, daß in dieser grotesken Karikatur ein lebendigeres Gesamtbild vom Wesen der radikalen Demokratie geboten wird, als es aus noch so exakt richtigen Einzelheiten zu erschließen wäre. Welche Schroffheit und bittere Schärfe der Opposition gegen die offizielle Macht damals noch möglich war, ist erstaunlich; daß sie nicht lange so möglich war, begreiflich. Aristophanes mußte noch in späteren Jahren die Zeit erleben, wo die radikale Demokratie auch die Gehirne und Gemüter so erfaßt hatte, so selbstverständlich war, daß die politische Komödie verschwinden mußte. Wenn diese Opposition bei allem Scharfblick doch zur Ohnmacht verdammt blieb, so ist ein Grund dafür, daß ihr die Tiefe der Ideen und das religiöse Fundament fehlte, wie wir schon oben (S. 127) sahen. Insoweit das Athen der Perserkriege demokratisch ist, ist auch die Komödie demokratisch mit Bewußtsein (unbewußt noch viel mehr); sie bekämpft nicht das Prinzip der Demokratie, sondern nur die

Auswüchse ihrer radikalen Form. Aber diese Auswüchse sind eben die notwendigen Folgen des Prinzips; wenn schon zwei politische Gegner auf demselben Boden stehen, so erweist sich der folgerichtige und radikale gewöhnlich als überlegen[1]). Grundsätzlich neue Ideen hat erst die platonische Philosophie der Staatslehre zugeführt; sie konnte deshalb die von der Komödie schon aufgegebene Opposition gegen die Demokratie mit ganz anderer Tiefe weiterführen, freilich auch sie nicht mit praktischem Erfolg. Man kann eben nicht unmittelbar mit geistigen Waffen einer offiziellen Macht zu Leibe, sondern nur auf dem Umweg über die Gesinnung des herrschenden Standes. Herrschender Stand war das Proletariat; auf das wirkte die Komödie nicht ernsthaft. Die „Feinen und Guten" waren die herrschende Klasse gewesen; ihr Versuch von 411, es wieder zu werden, scheiterte. Die Philosophie verzichtete natürlich von vornherein darauf, das Proletariat zu beeinflussen, sie suchte vielmehr einen neuen herrschenden Führerstand heranzubilden. —

Jedenfalls, die Ritter erhielten den ersten Preis. Wir können hier nicht die weiteren Stücke des Aristophanes im einzelnen behandeln. Der Kampf gegen die radikale Demokratie und Demagogie, gegen die Sophistik und gegen die moderne, von der Sophistik beeinflußte Richtung der Tragödie, wie sie Euripides vertritt, wird heftig weitergeführt. So verschieden unter sich diese drei feindlichen Mächte auch scheinen, die der Komiker angreift, sie alle sind erst durch die Zersetzung der alten Polis entstanden, sind Folgen und Anzeichen dieses Zerstörungsprozesses. Statt religiös gebundener Lebenseinheit der Gemeinde — Klassenherrschaft, Parteikampf, Diktatur des Proletariats; statt der alten, an den Nomos und die Grundsätze der Adelserziehung gebundenen traditionellen Erfahrungsweisheit — radikale Skepsis und Kritik des freien Einzelnen; statt des religiösen, nur Urbilder und Vorbilder des Menschlichen schaffenden Seelendramas — das ungläubige, Abbilder der menschlichen Gebrechlichkeit, Leidenschaft und Unzulänglichkeit bietende Charakterdrama. Eine tiefere Einheit verbindet die drei feindlichen Mächte, die das richtige Gefühl des Aristophanes als zusammengehörige Gegner bekämpft.

Doch bei einer Komödie, den 422 aufgeführten Wespen, müssen wir noch verweilen. Diese Komödie wendet sich gegen die Tätigkeit der Volksgerichte; sie zeigt uns einen „der Heliasten, der treuen Dreiobolsgevattern", eine der Stützen der Demokratie, als leidenschaftlichen Richter und Sold-

---

[1]) Die gemäßigte Demokratie sagt zwar dem geistigen Menschen zu (Solon, Euripides und andere), aber in der Praxis setzt sich die radikale durch.

bezieher. Dieser Alte heißt Kleonfreund, „Kleobold“; sein Sohn, dessen Name „Haßkleon“ schon seinen entgegengesetzten Standpunkt verrät, sucht den Vater zu bekehren und von den Gerichten abzuziehen. Dieser Gegensatz von Vater und Sohn ist für die Zeit sehr aufschlußreich und gewährt uns in einen typischen Gegensatz der Generationen Einblick. Die Alten sind voll Stolz auf ihre demokratischen Rechte; „ich herrsche über alles“, rühmt sich Kleobold; sie drängen sich zum Volksgericht, sie versäumen keine Volksversammlung. Sie kehren in Betragen und Tracht geflissentlich hervor, daß sie kleine Leute, ungebildet, einfach und derb sind: gesinnungstüchtige Proletarier. Nicht so die Jungen. Sie machen sich nichts mehr aus den Rechten des Volkes und wünschen auch äußerlich nicht den gemeinen Leuten zu gleichen; die schulmäßige, sophistische, nur den Reichen zugängliche Bildung hat auf sie abgefärbt. Fein, vornehm, gebildet wollen sie sein oder doch scheinen; der Musterdemokrat vom alten Schlag, wie ihn Kleobold darstellt, gilt als unfein, altmodisch, lächerlich. Adeliges Wesen, wahre Vornehmheit, Bildung, Reichtum oder wenigstens der äußere Schein dieser Werte haben stets für die menschliche Natur viel mehr Anziehungskraft als die demokratischen Ideale; Vorzüge scheinen begehrenswerter als Gleichheit. Eine vollkommener ausgebildete Demokratie, eine noch größere Machtfülle des kleinen Mannes als damals in Athen läßt sich kaum denken; und schon Eine Generation nach Perikles gilt das alles als überholt, lächerlich, unfein! Freilich erweist sich diese Jugend mehr als liederlich und vornehmtuend denn als wirklich vornehm.

In den Wespen wird ferner öfters auf die Hetärien angespielt, jene geheimen politischen Klubs und Genossenschaften, deren Mitglieder sich eidlich zur gegenseitigen Förderung verpflichtet hatten; das Urteil des Thukydides sahen wir oben (S. 116 f.). Sie werden in den Wespen als eine besondere Gefahr für das Bestehen der Demokratie bezeichnet.

Die Wespen sind eine besonders glückliche Schöpfung des in der Erfindung so unerschöpflich reichen und unbegreiflich genialen Aristophanes; wer sie liest, sei besonders auf Droysens Einleitung verwiesen, dieses wahre Meisterstück wissenschaftlicher Darstellung, das als Ganzes trotz allen Fortschritten der Forschung nicht überholt werden und nicht veralten kann. Einzelne Sätze daraus sind für unser Thema zu wichtig, um hier übergangen werden zu können. Droysen sagt, das wesentliche Erfordernis für die Rechtspflege sei die Unparteilichkeit; sie werde erzielt durch die unabhängige Stellung der Richtenden, und den wesentlichen Vorzug der Geschworenengerichte finde man eben in ihrer vollkommenen Unabhängig-

keit von der regierenden Macht. „Wenn sich in Athen der Souverain selbst, das souveraine Volk als Gericht constituirt, so ist das nichts Anderes als die ins Demokratische übersetzte Cabinetsjustiz. In allen Processen, in denen das Volk, dessen Vorteil, dessen Leidenschaften mit ins Spiel kommen, in denen der demokratische Staat selbst als der Verletzte, als Partei erscheint, in allen Criminalprocessen sind die attischen Volksgerichte zugleich Partei und Richter ... Begreiflich, daß der biedere attische Bürger, wenn er mit seinem Heliastenstabe zu Gericht sitzt, sich in einer Superiorität fühlt, die ihm um so mehr schmeichelt, ein je kleinerer Mann er sonst ist. Es ist der größte Kitzel für sein Selbstgefühl, hier im Gericht reiche und hochadlige Leute zu seinen Füßen zittern oder um seine Gunst buhlen zu sehen ...“ Die strenge Sachlichkeit war bei diesem Gerichtswesen natürlich ausgeschaltet, es galt vielmehr für Kläger wie Angeklagte, die stets persönlich erscheinen mußten, „durch alle Mittel der Beredsamkeit, der Rührung, der Schmeichelei und Betörung die Stimmung der Richter für sich zu gewinnen“, und zwar einer Richtermasse von 200 bis 400 Richtern. Hier war die gerechteste Sache des Erfolges nicht sicher, und bei der schlechtesten konnte „ein wohlangebrachter Witz oder eine glückliche Aufregung ihrer demokratischen Leidenschaften“ zum Sieg verhelfen. „Die Volksgerichte waren der rechte Herd der demokratischen Energie; von hier aus besonders arbeitete der Instinct der Masse gegen die Reichen, Adligen, Gebildeten in immer neuem Druck, auf dessen Mehrung oder Abwehr alle inneren Bewegungen Athens von den Perserkriegen an bis zum Sturz der Demokratie hinauslaufen.“ —

Auch in den Wespen fehlt es nicht an direkten Angriffen gegen Kleon; so sagt gleich im Anfang ein Diener (V. 31 ff.):

„Im ersten Schlafe schien es mir, als wenn in der Pnyx
Ekklesie wäre, Schafvieh saß dort Schöps bei Schöps,
Mit seinem Stabe jeder, jeder im schäbigen Flaus.
Sodann zu diesen selbigen Schafen redete,
So schien's, ein Hai, ein Allerweltsschlundungeheur,
Deff' Stimme der 'nes Schweines glich, das geschnitten wird.“

Der Hai ist natürlich Kleon; dein Traum stinkt nach Gerberei, erwidert der zweite Diener.

Der alte Kleobold wird von seinem Sohn im Haus eingesperrt gehalten und bewacht, da er durch gütliche Mittel von seiner Richtleidenschaft nicht abzubringen ist. Auf jede Weise sucht er sich zu befreien, und seine Partei

nimmt der Chor, bestehend aus seinen Gerichtskollegen, der schon vor Tagesanbruch zur Sitzung wandert; die Alten beschimpfen den Sohn als „Volksverräter, Feind der Freiheit" und werfen ihm Verschwörung und das Streben nach der Tyrannis vor. Die Streitfrage wird in einem großen Rededuell zwischen Vater und Sohn behandelt; jener will beweisen, daß er als Richter über alles herrscht, der Junge dagegen, daß der Vater in Wahrheit Knecht sei. Der Alte schildert das Glück, wenn er als Richter ganz nach Belieben und Willkür schaltet und schließlich „das süßeste von allen" (605), wenn er mit dem Sold nach Hause kommt und die ganze Familie ihm schöntut. Trotz seiner begeisterten Darstellung schlägt das Argument des Sohnes bei ihm durch, das, in der oben (S. 127) bezeichneten Art, ganz auf den Eigennutz berechnet ist; Haßkleon bittet ihn, sich doch die jährlichen Einnahmen des Staates anzurechnen, die hauptsächlich aus den Tributen der Bündner einkommen; nicht einmal ein Zehntel davon kommt auf den Richtersold. Wo bleibt nur das übrige Geld? Die Demagogen, die Parteiführer stecken es ein, sie erhalten auch reiche Geschenke von den Untertanen; das souveräne Volk, dem diese wahren Nutznießer der Demokratie schmeicheln, muß sich mit dem Abfall, mit einem Trinkgeld begnügen, nur tropfenweise erhält es das Nötigste für den täglichen Bedarf. Die Demagogen hetzen das Volk wie einen Hund gegen ihre Feinde. Die armen Leute müssen laufen, um pünktlich zur Sitzung zu erscheinen, sonst entgeht ihnen der Sold. Sie sind Sklaven der Demagogen.

„Doch sind sie (die Demagogen) einmal in gehöriger Angst, so beschenken sie euch mit Euboia,
Und versprechen euch auch noch Weizen dazu, für den Mann ein Scheffeler funfzig,
Doch gegeben dir haben sie immer noch nichts als letzt fünf lumpige Scheffel:
Die du kaum und als Fremder beinahe verklagt, metzweise bekommst und in Gerste!" (715 ff.)

Also auch mit diesen Getreidespenden, „dem täglichen Brot des Demos", wie es in den Rittern hieß, ist es nicht so weit her. Und die Richter hätten es nötig; hat doch der Chor (300 ff.) gestanden, er müsse von dem heutigen Gerichtssold noch für Drei (für die Familie) Brot und sonstiges Essen und das Brennholz beschaffen und wisse nicht, wie er ohne Sold das Mittagessen bezahlen solle. Das attische Bürgerrecht erscheint auch hier als Voraussetzung des ganzen demokratischen Segens; auch der Eingesessene ist in Gefahr, als Fremder verklagt zu werden; der Kreis der

Nutznießer soll eben möglichst verengert werden. (Man denke an die Privilegien und materiellen Vorteile der exklusiven herrschenden Minderheit im heutigen Rußland!)

Durch die Ausführungen des Sohnes ist der Alte tief erschüttert; wie er nun, da er vom Richten nun einmal nicht lassen kann, sich damit begnügt, die strafbaren Handlungen im eigenen Haus zu verfolgen, und einen Prozeß gegen seinen Haushund leitet, diese köstliche Bühnenparodie eines wirklichen Prozesses, die sich unter strenger Beobachtung aller Formalitäten vor den Augen der Zuschauer abspielt, jede Einzelheit des Verfahrens ins Lächerliche ziehend, und „diese Parodie nun wieder die Parodie eines wirklichen politisch sehr bedeutenden Prozesses" durch ihre Details — das muß man bei Aristophanes selbst nachlesen. —

Wir wenden uns zur Darstellung der geschichtlichen Ereignisse zurück. Der „faule Friede" von 421 erwies sich als besonders ungünstig für Sparta; seine Verbündeten, die ihre Interessen bei dem Vertrag nicht berücksichtigt fanden, wollen den Frieden gar nicht anerkennen, so daß es sich zur Annäherung an Athen genötigt sah, um Rückendeckung gegen seine alten Freunde zu haben. Nun bekommt aber die Geschichte Athens, ja Griechenlands, ein anderes Gesicht mit dem Jahre 420; damals wurde Alkibiades 30 Jahre alt und zum Strategen gewählt. Wir lernten diesen genialen Adeligen schon oben (S. 91) als den Mann kennen, der am entschiedensten die sophistischen Theorien in die Praxis und Tat umsetzte. Alle religiösen Bindungen, alle Bindungen der Gemeinschaft sind Willkür und bloße Konvention; ewig gültig und Naturgesetz ist nur die Selbstsucht und Machtgier des Einzelnen, Recht ist nur der Vorteil des Stärkeren; mit solchen Lehren und Meinungen hat Alkibiades wirklich Ernst gemacht. Die Individualisierung, deren Gründe und deren allmähliches Umsichgreifen wir schon für den Anfang des 5. Jahrhunderts nachwiesen, erreicht in ihm seine denkbar größte Höhe und Zuspitzung. In der alten, *theokratischen* Polis war eine solche Erscheinung unmöglich; in dem konsequent *demokratischen* Athen fand sie ihren Nährboden. Erst die Zersetzung der lebendigen Gemeinschaftsform ermöglicht freie, losgelöste Persönlichkeiten, sie sind Kinder der mechanischen, kleisthenischen Demokratie. Aber diese Kinder können mit ihrer Mutter nicht in Frieden leben; der freie Einzelne, der Herrenmensch, kann sich mit der Massenherrschaft, Pöbelherrschaft, nicht abfinden. Ein Perikles, obwohl durch eine ungeheure Kluft vom Volk getrennt, sah im Wirken für die Gemeinde noch die naturgemäße und selbstverständliche Aufgabe des Mannes, *Athen*

wollte er groß machen, soweit hielten ihn noch die alten Bindungen fest; er konnte den Staat regieren, die Ausartungen der radikalen Demokratie noch einigermaßen niederhalten. Ein Alkibiades kannte nur Ein naturgemäßes Ziel: sich groß zu machen; so mußte er in tödlichen Zwiespalt mit der Demokratie geraten und Athen vernichten.

Im Frieden kann der Strateg nicht glänzen. Kaum war Alkibiades zur Feldherrnwürde gelangt, so suchte er nach neuen Kriegsmöglichkeiten. Das trieb ihn zum Anschluß an die schon bestehende Kriegspartei, nämlich die radikale Demokratie, und brachte ihn in Gegensatz zu der konservativen Friedenspartei und deren Führer Nikias, der den Frieden von 421 abgeschlossen hatte und Fortdauer der guten Beziehungen zu Sparta wünschte. Alkibiades erreichte den Anschluß Athens an ein peloponnesisches, gegen Sparta gerichtetes Sonderbündnis. Doch schon im Jahre 418 errang Sparta bei Mantinea einen vollständigen Sieg über die Verbündeten; der Bund löste sich auf, überall wurde die Demokratie gestürzt und oligarchische Verfassung eingeführt.

Nun suchte Hyperbolos, Kleons Nachfolger in der Demagogie, ein Mann, der Eroberungspläne im größten Stil liebte, den scharfen und die Politik beunruhigenden Gegensatz der Strategen und Parteiführer Nikias und Alkibiades dadurch zu beseitigen, daß er 417 ein Scherbengericht veranlaßte, wodurch aller Voraussicht nach einer der beiden Gegner entfernt werden mußte. Aber die Verhältnisse lagen jetzt anders als zu der Zeit, wo Themistokles dieses Kampfmittel seiner inneren Politik anwandte. Eine nach sachlichen Gründen und den Absichten eines großen Staatsmannes orientierte Willensbildung des Volkes war nicht mehr möglich; jetzt gab es nur noch Parteien, Parteiführer, Parteidisziplin, Parteiparolen, Stimmvieh — und freie Herrenmenschen, die mit den demokratischen Einrichtungen ihr Spiel trieben. Alkibiades verständigte sich mit seinem Gegner Nikias, das Stimmvieh wurde entsprechend angewiesen, und die Stimmenmehrheit des Scherbengerichts beantragte die Verbannung des — Hyperbolos! Er mußte Athen verlassen. Die alte demokratische Einrichtung des Volksentscheids, die der Harmonie der Gemeinde als Einheit dienen sollte, ihr „Sicherheitsventil", war damit mißbraucht, ja verhöhnt worden; es ist auch nie mehr angewendet worden. Nicht mehr der Staatsgedanke leitet die Politik; der Machtwille des Einzelnen rast sich in ihr aus.

Der Mißerfolg von 418 hatte den Alkibiades nicht entmutigt. Als sich 416 für Athen Gelegenheit bot, in Sizilien zu intervenieren (bei den dort

herrschenden Zwistigkeiten der großen griechischen Gemeinden suchte eine Partei Hilfe bei Athen), hielt er seine Zeit für gekommen. Die alte phantastische Lieblingsidee der radikalen Demokratie, auch den fernen Westen der Herrschaft des Demos zu unterwerfen (schon Ritter, Vers 174), schien sich jetzt verwirklichen zu lassen: Sizilien und Karthago Untertanen Athens! Gegen den Widerstand des Nikias setzte Alkibiades seinen Plan durch; für das Frühjahr 415 wurde die große Expedition (134 Kriegsschiffe, 6000 Mann Feldtruppen) vorbereitet. Daß Athens Machtmittel durch den langen Kampf erschöpft waren, Sparta wieder bedrohlich erstarkte, daß vor allem die ständigen inneren Parteikämpfe Athens, der Mangel einer autoritativen, sachlich orientierten und von den Launen des Pöbels unabhängigen Regierungsgewalt eine zu unsichere Basis für ein so großes Unternehmen bildeten, mühte den Alkibiades nicht. Die breite Masse hatte von der Größe Siziliens und der Macht der Gegner, vor allem des großen Syrakus, nur verworrene Vorstellungen; und Alkibiades hoffte, durch seine persönliche Genialität und glänzende Begabung, die nie in Verlegenheit geriet und immer Rat wußte, alle Schwierigkeiten zu besiegen. Die Idee eines Riesenreiches, der Weltherrschaft, hielt ihn im Bann, diese typische Lieblingsidee der losgelösten, entwurzelten Persönlichkeit, die durch keine natürlichen Bindungen mehr mit einem Stück der lebendigen Wirklichkeit verwachsen ist, als Eigentum *nichts* hat und deshalb *alles* an sich, unter sich zwingen möchte. Nimmermehr konnte die Volksversammlung ein solches Reich verwalten; *er* mußte Herrscher werden.

Schon lag die Flotte zur Abfahrt bereit, da traf ein Ereignis ein, dessen unheimlicher und symbolhafter Bedeutung man sich nicht entziehen kann. Eines Morgens fand man die überall auf den Straßen aufgestellten Hermen verstümmelt vor. Diese Hermen sind längliche Steinpfeiler, mit dem Kopf des Gottes gekrönt; die Arme sind nur als Stümpfe angedeutet, in der Mitte des Pfeilers ragt das männliche Glied empor. Und dieses war den Hermen nachts abgeschlagen. Die Erregung war groß; eine Warnung der Götter vermuteten die einen, eine Verschwörung gegen die Demokratie die andern. (Schon die Wespen schildern die ständige Angst des Demos vor Komplotten der Oligarchen; es scheint, daß das souveräne Volk im Gefühl seiner Unzulänglichkeit immer mit schlechtem Gewissen regierte.) Das religiöse Bedürfnis, das nicht mehr ein lebendiger Glaube befriedigte, wurde als Aberglaube, als Dämonenfurcht wach; eine Kommission suchte die Täter, und überhaupt Religionsfrevler im weitesten Sinne, zur Ver-

antwortung zu ziehen. Natürlich konnte ein solcher Fall nachträglich politisch ausgeschlachtet werden; die Demagogen hatten nun eine Handhabe gegen die sophistisch gebildeten, freien Geister, die skrupellosen Tyrannennaturen, die die natürlichen Feinde des echten Volksmannes waren, selbst wenn sie, wie Alkibiades, sich der radikalen Demokratie als Mittel zum Zweck bedienten. Die Verbannung des Oberdemagogen Hyperbolos war ihm noch nicht verziehen. So lief auch eine Anklage gegen ihn ein, er habe die heiligen Mysterien von Eleusis in seinem Haus nachgeäfft und verhöhnt. Diese Tat traute man ihm bei seinem bekannten Mangel an Ehrfurcht allgemein zu; er selbst leugnete und beantragte sofortige Untersuchung des Falles. Das schien den Gegnern ungünstig; die Freisprechung des für den anberaumten Kriegszug unentbehrlichsten Mannes, dessen persönliches Wesen alle bezauberte, war allzu wahrscheinlich. Man beschloß, die Anklage bis zu seiner Rückkehr zurückzustellen; die Flotte konnte abfahren. Aber kaum hatten die Operationen auf dem Kriegsschauplatz begonnen, so erschien das attische Staatsschiff dortselbst, um den Alkibiades zurückzuholen. In seiner Abwesenheit war zum zweitenmal von seinen Feinden die Anklage erhoben worden, er habe „gegen die Göttinnen gefrevelt und in seinem Hause in Gemeinschaft mit anderen die Mysterien nachgeahmt". Daraufhin hatte die Volksversammlung seine Enthebung vom Feldherrnamt und Vorladung vor Gericht gefordert.

Alkibiades verließ Sizilien; und damit war das Schicksal der Expedition besiegelt. Seine zurückbleibenden Mitfeldherren Nikias und Lamachos zeigten sich der schwierigen Lage nicht gewachsen, um so weniger, als Alkibiades nun dem belagerten Syrakus die Hilfe Spartas verschaffte. Aber nicht einzig die realen Machtverhältnisse führten zur Katastrophe; unter Leitung des Alkibiades war der Erfolg wenigstens möglich. Der Haß der Demokratie gegen den freien Einzelnen führte dazu — und die umgehenden Gespenster des absterbenden alten Glaubens. Die Religion hatte die Polis geformt, diese Form menschlicher Gemeinschaft, die den Staat zu einem Stück geistgeformter Wirklichkeit macht und dem Walten der blinden Naturtriebe, dem Gesetz des Fressens und Gefressenwerdens, enthebt. Die alte Polis war tot; der freie Einzelne stand da, „als wär' der Mensch der Schöpfer seiner selbst", er leugnete die absolute Verbindlichkeit des Nomos und vertrat wieder das Chaos, das Naturgesetz vom Recht des Stärkeren. Seine Zeit, sein Reich scheint gekommen; und nun muß er über den herrschenden Pöbel, dieses Zerrbild und Überbleibsel eines wirklichen Volkes, und den Aberglauben, dieses Zerrbild und Überbleibsel

echter Religon, stolpern und zu Fall kommen, freilich auch seine Heimat mit sich reißen! Volk und Religion ist der notwendige Lebensgrund des Einzelnen; und diese Mächte, die er verneinte, schlangen in ihrer niedrigsten Verkörperung ihn hinab! Er verlor den Boden unter den Füßen. Nicht ist er, wie der moderne, von des Gedankens Blässe angekränkelte Gehirnmensch, von der Natur abgeschnürt; das Untermenschliche, die Triebstärke, lebt in ihm mit elementarer Gewalt — aber gelöst ist er vom Gebiet der überpersönlichen Gemeinschaftsformen und Normen, dem Element des eigentlich menschlichen Gedeihens. Er ist tätig wirksam sein Leben lang; aber er kann nur noch zerstören.

Alkibiades hütete sich, der Vorladung nach Athen Folge zu leisten. Die erneute Anklage war von seinen Gegnern inszeniert worden; er hatte vor dem Volksgericht nicht Gerechtigkeit, sondern Gewalt zu erwarten. Und in diesem Zeitpunkt stand alles gegen ihn. Seine Macht über die Menge war groß gewesen: sein adeliges Wesen, das sich nie mit den Leuten gemein machte, die Pracht seines Auftretens, seine hochfahrende und rücksichtslose Art, der eine Freundlichkeit abzugewinnen um so mehr beglückte, selbst seine Ausschweifungen und seine Verschwendung schienen dem Volk Zeichen einer wirklich königlichen Natur. Das verlieh ihm Macht über die Bürger. Die Konservativen unter Nikias waren an sich seine politischen Gegner; aber vielleicht noch erbitterter verfolgten ihn die Demagogen, obwohl er zur radikalen Demokratie gehörte. Denn er schwächte ihren Einfluß auf die Menge, und sie mußten gewahr werden, daß die menschliche Natur im Tiefsten nie ganz demokratisch wird und sich den Vorzügen eines geborenen und überlegenen Herrn williger beugt, als daß sie den Eifer des durch keine Vorzüge geschmückten, gleich unzulänglichen Genossen schätzt. Aber die Anklage hatte nun Gelegenheit geboten, das Volk gegen seinen früheren Liebling aufzuhetzen; im Augenblick war niemand geneigt, ihn zu decken.

So entzog sich Alkibiades unterwegs der Heimführung durch die Flucht. Das athenische Gericht sprach nun über ihn in absentia die Todesstrafe aus, konfiszierte sein Vermögen und weihte ihn dem Fluch der Götter. Er war inzwischen (als wollte er trachten, die Strafen auch wirklich zu verdienen) nach Sparta gegangen und stellte sich und seine Kräfte dem Landesfeind zur Verfügung. Die Ergebnisse seiner dortigen Wirksamkeit faßt Thukydides in einer großen Rede zusammen (VI 89—92), die er ihn halten läßt. Daß ich (läßt er ihn gegen Schluß sagen), der ich als großer Patriot galt, meine Heimatgemeinde verließ, darf mir in euren Augen

nicht schaden; geflohen bin ich vor der Verworfenheit der Leute, die mich vertrieben. Vaterlandsliebe empfinde ich nicht da, wo man mir Unrecht tut, sondern nur da, wo ich in Sicherheit leben kann. Das Land, das ich jetzt angreife, ist mein Vaterland nicht mehr; ich kann nur noch hoffen, es mit allen Mitteln wiederzugewinnen. Jetzt muß Athen gebeugt und gedemütigt werden — um mich als Retter nötig zu haben, ergänzt man den Gedanken. Undenkbar, daß Alkibiades den — Spartanern solche Eröffnungen machte. Thukydides macht sie dem Leser.

Durch welche Maßnahmen der Zweck erreicht, Athen am schwersten verwundet werden könne, führt Alkibiades im Mittelteil seiner Rede aus. Das Unternehmen gegen Sizilien soll uns Athenern gewaltigen Zuwachs an Land, Menschen, Geld, Kriegsmaterial bringen, uns instand setzen, den ganzen Peloponnes zu unterwerfen und dann über die gesamte griechische Staatenwelt zu herrschen. Und es wird gelingen, wenn ihr dem belagerten Syrakus nicht helft. Fällt aber Syrakus, so ist es auch um Spartas Unabhängigkeit geschehen. Ihr müßt also ein Heer hinsenden, und was ich für noch wertvoller als ein Heer halte, als Führer einen echt spartanischen Mann, der die dortigen Streitkräfte organisiert und die Widerspenstigen zum Beitritt zwingt. —

Das ist der erste Vorschlag des Alkibiades. Er wurde befolgt, und im Jahre 414, gerade zur rechten Zeit, als Syrakus schon in Bedrängnis geraten war, liefen einige korinthische Schiffe dort ein mit Einem echten Spartaner als Führer, dem ausgezeichneten Feldherrn Gylippos. Im Hinblick auf ihn ist wohl die sehr undemokratische Bemerkung des Thukydides gemacht, daß Ein wirklicher Herr und Führer wertvoller als ein ganzes Heer sei; sie stellt überhaupt der spartanischen Zucht und Erziehung im Gegensatz zu der demokratischen Laxheit der Athener ein glänzendes Zeugnis aus. Unter Gylippos konnte Syrakus so erfolgreich Widerstand leisten, daß Nikias im Herbst 414 um Entsendung einer neuen Expedition bitten mußte. Obwohl dringende Gefahr in Griechenland selbst drohte, schickten die Athener eine neue Flotte mit ihrem besten Feldherrn, Demosthenes. Die radikalen Demagogen waren eben nicht in der Lage, ein Unternehmen abzubrechen, auf das der Demos so große Hoffnungen setzte; sie hätten sonst ihre Macht und Stellung eingebüßt. Die aller Autorität und Unabhängigkeit bare, völlig unverantwortliche Regierungsform der Demokratie führte ins Verderben; schon die alte Schrift vom Staatswesen der Athener hatte dieses Übel treffend gekennzeichnet (II 17).

Selbst Demosthenes konnte vor Syrakus keine Erfolge erringen, son-

dern erlitt eine empfindliche Schlappe. So rief er, das aussichtslose Unternehmen sofort abzubrechen und zurückzukehren. Nikias war dagegen; er setzte noch einige Hoffnung auf die beim Feind herrschende Not und Parteiung. Als wichtigster Grund erscheint aber bei Thukydides, der ihn (VII 48) in indirekter Rede (also einer solchen, die schon durch ihre Form als historisches Faktum gekennzeichnet ist) seine Meinung darlegen läßt, die Furcht vor dem Souverän, dem attischen Demos. „Ich weiß genau, die Athener werden es von uns nicht so hinnehmen, daß wir ohne einen Volksbeschluß ihrerseits abgezogen sind. Nicht wir und nicht solche Leute, die die Sachlage so ansehen wie wir und auf Vorwürfe Dritter nichts geben, werden dort über uns entscheiden, sondern man wird dem ersten Besten folgen, der ein großes Maul hat und uns verleumdet. Selbst von unseren Soldaten hier werden viele, ja die allermeisten, die jetzt schreien, wie dreckig es ihnen geht, sobald sie in Athen sind, umgekehrt schreien, durch Geld bestochen seien ihre Feldherrn abgezogen. Ich kenne die Art der Athener; ehe ich mich von ihnen durch eine schimpfliche Anklage ungerecht ruinieren lasse, will ich lieber, wenn es schon sein muß, auf eigne Faust mein Leben wagen und vor dem Feind fallen."

Inzwischen verstärkte sich Syrakus durch neuen Zuzug; und nun gab selbst Nikias nach. „Schon wollten sie, nachdem alles bereit war, abfahren, da — verfinstert sich der Mond; es war nämlich gerade Vollmond. Den meisten der Athener ging das Zeichen nahe; sie verlangten von den Feldherrn Aufschub, und gar Nikias — er war nämlich dem Wunderwesen und dergleichen Aberglauben nur allzu sehr ergeben[1]) — erklärte, man dürfe an eine Abfahrt gar nicht denken, bevor der Mond nicht wieder voll sei; so hatten nämlich die Wahrsager gedeutet." (Thuk. VII, 50). Kurzum, aus Aberglauben wurde die letzte Gelegenheit, um wenigstens noch Heer und Flotte zu retten, verpaßt! Bald sahen sich die athenischen Schiffe im Hafen von Syrakus eingeschlossen; es gelang ihnen nicht mehr, durchzubrechen; die Belagerungsarmee wurde völlig geschlagen und bei dem verzweifelten Versuch, ins Innere der Insel abzuziehen, größtenteils aufgerieben. Die Pöbelherrschaft mit ihrem verantwortungslosen Demagogenregiment, vor der Nikias so berechtigte Furcht äußert, und der Aberglaube als Religionsersatz (diese beiden Mächte, über die auch Alkibiades gestolpert war, oben S. 145), haben auch die furchtbare Katastrophe des sizilischen Unternehmens verschuldet. Mit der Macht des attischen Reiches war es nun zu Ende; die Bündner fielen einer nach dem andern ab. —

[1]) Man denke zum Vergleich an den von allem Aberglauben freien Perikles.

Dekeleischer Krieg

Im Jahr 414 hatte die kurzsichtige Demagogenregierung in Athen durch Verwüstung der lakonischen Küste den Friedensvertrag mit Sparta von 421 gebrochen, also zu einer Zeit, wo die Streitkräfte vor Syrakus festlagen, den gefährlichen Rivalen in Griechenland selbst herausgefordert. Sparta sah sich zu einem Gegenschlag veranlaßt. Und wie Athen am wirksamsten zu schädigen sei, verriet ihnen der zweite Vorschlag des Alkibiades: „Ihr müßt den Ort Dekelea auf attischem Boden besetzen und befestigen; das fürchten die Athener von jeher am meisten ... Worin diese Befestigung euch selbst nutzt und die Gegner hemmt, das will ich, um vieles gar nicht zu erwähnen, nur im Großen, in der Hauptsache, anführen. Ihr werdet die Hilfsquellen des Landes zum großen Teil annektieren können, zum Teil werden sie euch ganz von selbst zufallen." (Dekelea liegt nur 20 km nördlich von Athen. Eine ständige spartanische Besatzung beherrscht von dort das Land; sie konnte z. B. die von Euböa kommende, für die Stadt unentbehrliche Einfuhr abfangen. Und was unter den Kräften des Landes zu verstehen ist, die dem Feind „ganz von selbst" zufallen, erläutert eine spätere Stelle bei Thukydides VII, 27: „Mehr als zwanzigtausend Sklaven, meist Handwerker" — also die Industriesklaven, die antiken Fabrikarbeiter — „liefen zum Feind über"). „Die Einkünfte von den Silbergruben in Laurion, ferner die Einnahmen vom Land und aus den Gerichten werden sie sofort verlieren, vor allem aber die Beiträge der Bundesgenossen, die weniger Tribut zahlen werden; denn sobald sie sich überzeugen, daß ihr nunmehr den Krieg mit allem Nachdruck führt, kümmern sie sich nicht mehr um die Athener."

Der Historiker legt dem Alkibiades hier außer dem Vorschlag, den er tatsächlich machte, auch die ganzen weiteren Auswirkungen der Besetzung Dekeleas in den Mund. In der Tat war diese Besetzung entscheidend für den Verlauf des 413 beginnenden, neuen Kampfabschnitts Athens gegen Sparta, der denn auch geradezu der dekeleische Krieg genannt wird. Sein besonderes Gepräge erhält dieser Krieg durch das Eingreifen einer nicht griechischen, auswärtigen Macht: ebenfalls auf Betreiben des Alkibiades kam ein Bündnis zwischen Sparta und Persien zustande. Athen hatte durch Unterstützung eines aufständischen Statthalters (414) den Frieden von 448 (S. o. S. 72) verletzt; jetzt schien für Persien die Gelegenheit gekommen, die jonischen Städte an der Küste Kleinasiens wieder zu unterwerfen und tributpflichtig zu machen. Der Siegespreis der Perserkriege, die Unabhängigkeit aller griechischen Gemeinden vom Perserjoch, war damit verscherzt, preisgegeben des Parteikampfes wegen; denn der

ganze Peloponnesische Krieg, eine rein innergriechische Angelegenheit, ist im wesentlichen eine Auseinandersetzung der demokratischen und konservativen Partei, wobei Sparta und Athen die führenden Vormächte der beiden Richtungen darstellen. Durch den Bündnisvertrag mit Persien förderten nun Alkibiades und Sparta den Vorteil des Nationalfeindes und gaben ihm die Entscheidung in die Hand.

Der Feind vor den Toren Athens, die Bündner aus Untertanen in Feinde verwandelt, die finanzielle Notlage so drückend, daß man die letzte Geldreserve, 1000 Talente, die Perikles als eisernen Bestand auf der Burg hatte niederlegen lassen, angreifen mußte — kurzum, die Bedrängnis war so groß, daß vernünftige Einsichten und Wahrheiten, die einzelnen klarblickenden Athenern schon längst kein Geheimnis waren, anfingen in weiteren Kreisen volkstümlich zu werden; sie wurden nämlich in der Komödie vorgetragen, und das geschah nur mit solchen Gedanken, die schon die Gemüter Vieler bewegten. In der 411 aufgeführten „Lysistrate" des Aristophanes, die den brennenden Wunsch nach Frieden mit Sparta ausdrückt, wird (Vers 579/80) als heilsam bezeichnet, wenn man mit wohlwollender Weitherzigkeit jedem, der zugezogener Beisasse oder Fremder oder Athens Freund sei, an den Rechten und Pflichten des Bürgers Anteil gebe; und in der Tat hätte eine solche weitgehende Verleihung des Bürgerrechts, rechtzeitig durchgeführt, den Bestand des attischen Reiches retten können; jetzt war es zu spät. Aber in den 11 Jahre vorher aufgeführten Wespen war die öffentliche Meinung noch nicht zu solcher Einsicht gediehen; dort wird es (Vers 707 ff.) als der herrlichste Zustand bezeichnet, wenn jede der 1000 verbündeten Gemeinden je zwanzig athenische Bürger beköstigen müßte; dann könnten zwanzigtausend vom Volk in lauter gebratenen Hasen schwelgen und schmausen, wie es sich für Athener und Marathonsieger gebührte. Damals stand Athen noch stärker da; die Einsicht kam jetzt zu spät und aus — Schwäche.

In derselben Lysistrate werden (Vers 1128 ff.) Athener und Spartaner gemeinsam angeredet; „ich muß euch beide ernstlich schelten, weil ihr mit Heeresmacht, obwohl es als Feinde genug Barbaren gibt, Hellas' Söhnen und Hellas' Städten Verderben bringt. Ihr begeht doch an den gemeinsamen griechischen Heiligtümern, wie Olympia und Delphi, den gleichen Gottesdienst als Stammverwandte."

Hier spricht sich das Gefühl von der Einheit der Griechen als Nation aus, die sich im Gegensatz und, wenn nötig, im Kampf mit den Barbaren ihres Wesens und ihrer Zusammengehörigkeit erst bewußt wird. Wollte

man damit Ernst machen, so war es nötig, die Enge der Polisform zu überwinden; ebenso war dies Vorbedingung, wenn man weitherziger als bisher das Bürgerrecht an die Bündner verleihen wollte. Wirklich Ernst hat man mit dem Grundsatz der nationalen Einheit in Griechenland nicht gemacht; eine so große politische Schöpfung wie das attische Reich, ebenso der Versuch des Epameinondas im 4. Jahrhundert zeigen nur das Streben, die Vorherrschaft Einer Gemeinde über die anderen Gemeinden zu errichten, die dann als Untertanen und nicht als Volksgenossen behandelt werden. Der Gedanke von der nationalen Einheit des griechischen Volkes hat im 4. Jahrhundert die Geister weiterhin beschäftigt; in der Tat wäre die große, geschlossene Nation nun die entsprechende Gemeinschaftsform und der Lebensraum gewesen für den quellenden Reichtum des Volks an Kräften und Persönlichkeiten; aber das zähe Weiterleben der einst so großen, jetzt überlebten Polisform hat die nationale Einigung verhindert.

Nach der sizilischen Katastrophe führte Eupolis seine berühmte Volkskomödie auf, aus der wir schon die Stelle über Perikles als Redner s. o. S. 71) und über die Feldherrn einst und jetzt (s. o. S. 113) kennengelernt haben. Die in der Komödie so oft an einzelnen Stellen erscheinende Sehnsucht nach der guten, alten Zeit, der Blüte Athens, wird hier in einem Bild zusammengefaßt; die großen Männer der Vergangenheit, so Miltiades und Perikles, wurden in dem Stück aus dem Grab beschworen, mußten in das veränderte Athen zurückkehren und ihr Urteil abgeben (etwa wie wenn ein heutiger Dichter Bismarck in das neue Deutschland zurückkehren ließe). Eine demokratische Zeit wollte der Dichter vorführen, die echte und wahre Demokratie der Vergangenheit verherrlichen im Gegensatz zu der entarteten Demokratie der Gegenwart. Zurück zur besseren Vergangenheit, schrie man, zur Staatsform der Väter — bezeichnenderweise in einer Zeit, wo diese Staatsform ihre völlige Ausbildung erreicht hatte. Als Demokratie ließ die bestehende Verfassung nichts zu wünschen übrig; theoretisch entsprach sie den Grundsätzen und der Idee der Demokratie vorzüglich. Die Vergangenheit war nicht deshalb größer, weil sie die echtere Demokratie besaß, sondern weil *trotz* der Demokratie und *wider* ihre Grundsätze große Staatsmänner, echte Aristokraten Athen regierten. Nicht die Demokratie war entartet, sie war vielmehr erfüllt und verwirklicht; aber *durch* sie waren die Menschen entartet, sie hatte sich erwiesen als eine Gemeinschaftsform, die das biologische Gedeihen der Menschen zerstört. Dahin war die vom „Nomos" gebotene Sittlichkeit, die im Grund Eins ist mit Gesundheit, dahin die strenge adelige Standes-

erziehung, die große Leistungen für die Gemeinschaft bezweckte; platte Selbstsucht und Genußsucht, das „Niederträchtige", war zurückgeblieben. Die vernichteten Werte ließen sich nicht wiederherstellen, der frühere, aus Inkonsequenz in der Durchführung der Demokratie bessere Zustand nicht zurückrufen; er war unwiederholbar. Der Wunsch war heiß, der Wille gut, zu hart hatte die Not den Staat angepackt; unter dem Eindruck der sizilischen Katastrophe beschlossen die Athener, wie Thukydides VIII, 1 berichtet, „in ihrer inneren Verwaltung sich der Ersparnisse halber einzuschränken und Selbstzucht zu zeigen und eine Behörde von älteren Männern zu wählen, die über das Vorliegende nach Zeit und Umständen vorberaten sollten" (wodurch die Macht des Rats der 500 eingeschränkt wurde). „In ihrer augenblicklichen, maßlosen Angst waren sie bereit, überall die schönste Ordnung einzuführen, wie es das Volk zu machen pflegt."

Die letzte Wendung enthält schon das ungünstige Urteil des Thukydides deutlich genug. In der Tat war die Schaffung der neuen Behörde von zehn Vorberatern im Grunde erfolglos, eine einsichtige Einrichtung, aber zu spät und aus Angst getroffen. Bewerten läßt sie sich als Anzeichen dafür, daß eine Einschränkung und Reform der Demokratie damals gewünscht wurde; der Gedanke lag in der Luft. Das erklärt auch das anfänglich so rasche Gelingen des oligarchischen Staatsstreichs von 411.

Den Anstoß dazu gab wieder Alkibiades, der in dem eben behandelten Zeitabschnitt als der eigentliche Urheber aller folgenreichen und historisch wichtigen Unternehmungen erscheint. Er hielt sich 412 in Persien auf; nachdem er den Spartanern die Hilfe dieser Großmacht verschafft hatte, war es nun sein Ziel, zu erreichen, daß sie nicht allzu wirksam half und Athens völligen Ruin herbeiführte. Er wußte die Perser zu überzeugen, daß es für sie vorteilhafter sei, ein Gleichgewicht der Kräfte in Griechenland aufrechtzuerhalten, wobei denn Persien stets das Zünglein an der Waage bildete, statt eine der ringenden Vormächte zu vernichten. Tatsächlich wurde Persiens Unterstützung der Spartaner nun lauer. Und jetzt nahm Alkibiades Fühlung mit Athenern, den Offizieren und Vornehmen auf der attischen Flotte vor Samos (diese einzige unter den jonischen Inseln, die Athen treu geblieben war, diente als Stützpunkt und Standort der Flotte). Er stellte Athen ein Bündnis mit Persien in Aussicht, wenn sie ihn selbst zurückrufen würden (der Wunsch nach einer ehrenvollen Heimkehr erscheint dem Thukydides VIII, 47 als der eigentliche Beweggrund dafür, daß Alkibiades die völlige Vernichtung Athens verhindern wollte) und wenn sie die heimische Demokratie stürzten: „Zur Unterstützung einer

Oligarchie, nicht aber der Schurkenherrschaft, die mich ja fortgejagt hat, will ich heimkehren!" (Thuk. VIII, 47). Das Wort „Demokratie" erspart er sich; Schurkenherrschaft sagt ja dasselbe.

Thukydides berichtet weiter, daß die Offiziere bei Samos den Plan für ausführbar und gefahrlos hielten; nur Einen, Phrynichos, läßt er widersprechen. „Er meinte, dem Alkibiades läge genau so wenig an der Oligarchie wie an der Demokratie — was auch wirklich der Fall war —, und er habe kein anderes Ziel, als wie er die bestehende Ordnung des Staates umstürzen und dann, von der Opposition berufen, heimkehren könnte. Sie müßten vor allen Dingen darauf achten, eine Revolution zu vermeiden." Ein Bündnis mit Athen entspricht gar nicht dem Vorteil des Perserkönigs, auch die abgefallenen Bündner werden sich einer Verfassungsänderung wegen nicht wieder nähern; „denn sie würden doch nicht die Knechtschaft, ob nun unter einem oligarchischen oder demokratischen Staat, der Freiheit vorziehen ... Auch dürften sie nicht glauben, daß die sogenannten ‚Feinen und Guten' ihnen weniger würden zu schaffen machen als der Demos, jene, die doch für das Volk die Vermittler und Einführer alles Schlechten seien". Unter ihrer Herrschaft würden die Gegner selbst ohne den Schein eines Rechtsverfahrens beseitigt werden.

Die Stelle gestattet uns einen tiefen Einblick in die gegen früher so gewandelte Denkungsart und innere Verfassung der Menschen. Für einen Alkibiades bedeutet die Polisidee nichts mehr, nichts mehr der alles durchdringende und beherrschende Staatsgedanke, nichts mehr die Unverbrüchlichkeit des Nomos; aber ebensowenig ist es ihm mit der P a r t e i Ernst. Die alte, n a t ü r l i c h e und langlebige menschliche Gemeinschaftsform, die in der Polis verwirklicht ist, hat sich als entseelt und überlebt erwiesen; die neue k ü n s t l i c h e Form, die Partei, dieser Ersatz der alten Bindungen, deren Vorherrschaft mit dem Beginn des Peloponnesischen Krieges einsetzt (s. o. S. 116), zeigt eine begreifliche Kurzlebigkeit. Kurzum, eine lebendige, die Geister bindende Gemeinschaftsform ist nicht mehr da, nur noch leere Hülsen, Äußerlichkeiten, denen der Geist ausgetrieben wurde, längst zur Phrase entartete Losungsworte. Nichts mehr ist geblieben als der lediglich auf sich, seine Kraft und Klugheit gestellte Einzelne. Wir stehen an einer historischen Wende — und hier könnten wir eigentlich die Darstellung der geschichtlichen Ereignisse beschließen. Wir sahen in ihrer vollen und urbildlichen Verwirklichung die alte, t h e o k r a t i s c h e Polis, ebenso die rein durchgeführte D e m o k r a t i e: beides ewige Grundformen, die immer wieder „ebenso oder so ähnlich" sich realisieren, freilich sich nie mehr

so klar herausgebildet haben. Nun beginnt das Zeitalter des Individualismus, eröffnet durch seinen glänzenden und typischen Vertreter Alkibiades, der die Form der Polis und der Partei ad absurdum führt, mit der Staatsethik wie mit der Parteitreue nur sein selbstsüchtiges Spiel treibt. In der Geschichte handelt es sich nun nicht mehr um Gemeinschaftsformen und objektive Werte, sondern um mächtige Einzelne. Der älteren griechischen Geschichte gibt es ihre unvergleichliche Bedeutsamkeit und vorbildliche Gültigkeit, daß es sich bei den einzelnen historisch-politischen Vorgängen zugleich um den Geist handelt, weil die Polis zugleich Kirche, das Haus des Geistes war. Wir verfolgten, wie sie sich stufenweise vom Geist entfernte. Jetzt ist er aus dem historischen Geschehen geschwunden; die Politik wird geistlos, das geistige Wirken widerpolitisch. Nicht in der Politik, sondern in der Philosophie setzt sich das Ringen um eine Gemeinschaftsform fort; denn daß das höhere Leben der Menschheit ohne eine solche Form zugrunde geht, hat der Grieche aus Instinkt nie bezweifelt. Man kann hier theoretisch daran denken, eine selbstgemäße Sittlichkeit des Individuums an Stelle der Staatsethik zu setzen; die Philosophie hat diesen Weg zunächst nicht weiter verfolgt, sondern Platons Denken geht nur auf die Heilung und Erneuerung der Gemeinschaft. Man kann vielleicht bei Sokrates Neigung zu einer Ethik des Individuums finden. Aber zweifellos fühlte er sich ganz als Athener, und seine Sendung ging nur an die Athener seiner Zeit; deshalb schrieb er auch nicht.

Man kann nicht allgemein sagen, daß im 4. Jahrhundert Verfall und Entartung in Griechenland herrschte. Vielmehr quillt es damals geradezu über von Kräften und Menschen, die Wissenschaft erlebt einen ungeahnten Aufstieg, die Höhe der Zivilisation ist erstaunlich. Aber mit der wurzelechten Kultur ist es zu Ende. Nimmt man es als die historische Mission der Griechen (wie in der Einleitung dieses Buches geschehen), die Grundformen der Staatsordnung rein auszubilden und zu verwirklichen — ohne Rücksicht darauf, ob dabei die Menschen biologisch gedeihen oder verkommen —, so daß die wesenhaften Grundzüge sich aufs klarste ausprägen, so ist diese Aufgabe jetzt erfüllt, soweit sie durch geschichtliche Taten und Leiden zu erfüllen war; jetzt fällt sie der Philosophie zu.

Die Nation, die Einheit als großes Volk, das scheint die Form zu sein, die nun auszubilden war. Die Griechen verwirklichten sie nicht (ob das Schwäche war, ob überhaupt zu schwer für die menschliche Natur, die engeren Bindungen, die allein unmittelbar anschaulich und wirksam sind, vor den weiteren, allgemeinen, mittelbaren zurückzustellen, wer möchte

das entscheiden). Die Frage hieß nun, ob sie als einiges Volk Herrn der Welt werden sollten oder als zerrissenes nur Kulturträger und Lehrmeister der Anderen. Alexander der Große zwang sie, eine Zeitlang das erste zu sein, dann zwang sie Rom, sich mit dem zweiten zu begnügen. —

Wir kehren zur Rede des Phrynichos zurück und haben noch sein Urteil über den Adel zu behandeln. Die Bündner, sagte er, erwarten sich von dem Regiment der „Feinen und Guten" nichts Besseres als von der Herrschaft des Demos; denn die haben ja dem Volk alles Schlechte vermittelt, alles Verderbliche in Athen eingeführt. Damit ist abschließend ausgesprochen, was uns als die Schuld der ihrem Stand ungetreuen Edelleute immer entgegengetreten war; sie haben, um persönlich, nicht bloß als Mitglieder ihres Standes, zur Macht zu kommen, seiner Selbstsucht, seinem Dünkel geschmeichelt, die alte Zucht gelockert, haben das Volk, wie Platon offen dem Perikles vorwirft, verdorben. Als Partei sind sie nicht besser als die Demokraten; auch sie verfolgen keine überpersönlichen Ziele und befördern nicht das Gedeihen der Gemeinschaft, sondern lassen sich von zerstörender Eigensucht leiten. Der Parteikampf ist nun ein Klassenkampf auf Tod und Leben. Aristoteles sagt darüber (Politik V, 1310a): „In den Oligarchien müßten die Oligarchen für das Volk eintreten und ihr Bundeseid[1]) müßte gerade umgekehrt lauten, als er jetzt wirklich lautet. Denn jetzt schwören sie in manchen Staaten: dem Demos will ich böse gesinnt sein und Böses raten soviel ich kann." —

Den weiteren Verlauf des Staatsstreiches können wir kurz behandeln; es handelt sich dabei, wie für Alkibiades, so auch für die meisten sonstigen Beteiligten, nicht um die Sache, nicht um das Wesenhafte der Gegensätze Aristokratie und Demokratie, sondern nur um die Person. Die oligarchischen Klubs in Athen werden zur Vorbereitung einer großen Aktion veranlaßt, die Volksversammlung zur Entsendung einer Gesandtschaft an den Perserkönig gewonnen (Anfang 411). Die Verhandlungen mit Persien zerschlugen sich; es war, wie Alkibiades schon zuvor gewußt hatte, einem Bündnis mit Athen völlig abgeneigt und erneuerte den Unterstützungsvertrag mit Sparta. Aber die Oligarchen von Samos beschlossen nun, den Alkibiades, den gesinnungslosen Urheber des Planes, ganz aus dem Spiel zu lassen und auf eigene Faust vorzugehen.

In der Stadt hatten die Oligarchenklubs inzwischen ganze Arbeit geleistet und einige der gefährlichsten Demagogen durch Meuchelmord beseitigt. Allgemeiner Schrecken vor den Verschworenen lähmte das Volk;

[1]) Die oligarchischen Klubs sind Geheimbünde.

man kannte sie nicht, stellte sich ihre Anzahl übertrieben groß vor und witterte hinter jedem, auch dem Nächsten, auch dem Parteifreund, einen Oligarchen. „Und in der Tat gab es Leute darunter, von denen nie jemand vermutet hätte, daß sie zur Oligarchie übergehen würden" (Thuk. VIII, 66). Peisandros, einer der tätigsten Führer der Umwälzung, war früher radikaler Demokrat gewesen. Rat und Volksversammlung tagten noch in den verfassungsmäßigen Formen, aber die Tagesordnung, die Person der Redner, die Beschlüsse wurden von den Verschworenen bestimmt, ohne daß sich Widerspruch erhob.

Nun kam Peisandros mit Genossen und bewaffneter Hilfe von der Flotte; das „souveräne" Volk wurde zu einer außerordentlichen Volksversammlung außerhalb der Stadt befohlen, um unter dem Druck der Gewalt die Beschlüsse der Verschworenen zu genehmigen und ihnen so Gesetzeskraft zu verleihen. So genehmigte es denn auch nolens volens folgendes: Alle laufenden Einnahmen werden nur noch für den Krieg verwendet, keine Behörde empfängt mehr Sold, außer den neun Archonten und den jeweiligen Ratsvorsitzenden; das Bürgerrecht und damit die Verwaltung der Gemeinde wird auf eine begrenzte Zahl (mindestens 5000) der persönlich und finanziell Leistungsfähigsten beschränkt. — Die Vorschläge waren hart. Mindestens drei Viertel der Bürger sollten ihre Rechte verlieren; und wo blieb nun der Richtersold, das tägliche Brot des Demos? Doch alsbald mußte er noch Härteres genehmigen, einen Antrag des Peisandros, daß ein Rat von 400 (die Zahl des alten solonischen Rates vor Kleisthenes!) mit unbeschränkter Vollmacht regieren und die fünftausend nur nach Gutdünken beiziehen sollte.

Die Beschlüsse verraten außerordentliche Klugheit und klaren Einblick in die Schäden der Zeit, sie scheinen von einem ungewöhnlichen Mann ausgedacht zu sein. Thukydides nennt denn auch (VIII, 68) mit Bewunderung den eigentlichen geistigen Urheber des ganzen Plans, der die Sache umfassend vorbereitet hatte und sich des Peisandros nur als Sprachrohrs seiner Gedanken bediente: „es war Antiphon, ein Mann, der unter den Athenern seiner Zeit keinem an hervorragender Tüchtigkeit nachstand und stärker als alle darin war, etwas bei sich zu erwägen und das Ergebnis auszusprechen. Zwar pflegte er nicht vor dem Volk aufzutreten und ließ sich auch sonst nicht freiwillig auf eine Prozeßrede ein — die große Menge betrachtete ihn wegen des Rufs seiner geistigen Überlegenheit mit Mißtrauen —, aber wer eine Rechtssache vor Gericht oder der Volksversammlung hatte, dem konnte niemand so gut wie er durch seinen Rat helfen."

Das Zeugnis eines so kritischen und mit seinem Lob sparsamen Mannes wie Thukydides ist gewichtig. Antiphon ist also die große Ausnahme unter den Führern des Putsches, der Eine, dem es wirklich um die Sache und nicht um seine Person zu tun war, der die Herrschaft Aller als die Herrschaft der Minderwertigen erkannte und diese Minderwertigen vom Regiment ausschloß, der schließlich in dem Sold der Beamten und Richter eine Hauptquelle allen Übels sah. Wie auch die andern großen Geister des Zeitalters ist er ein Einsamer, der Menge unheimlich und verhaßt. Ihm, sagt Thukydides, und der tätigen Beihilfe anderer verständiger Männer ist es zuzuschreiben, daß die große Unternehmung, der Sturz der alten Demokratie, gelang; „denn es war gar schwer, dem Demos von Athen die Freiheit zu nehmen, da er sie seit der Beseitigung der Tyrannis nun beinahe schon hundert Jahre besaß und nicht nur kein Gehorchen kannte, sondern über die Hälfte jener Zeit gewohnt war, über andre zu herrschen".

Wenige Tage nach der erwähnten Volksversammlung begab sich der neue Rat der Vierhundert bewaffnet ins Rathaus, wo die alten, durch das Los erwählten kleisthenischen Ratsherrn, die Fünfhundert, noch saßen; sie wurden aufgefordert, sich zu entfernen, und beim Hinausgehen erhielten sie von den Eindringlingen noch ihren Sold!

Die neue Regierung schaltete despotisch und wußte Gegner und mißliebige Personen schonungslos zu beseitigen. Ihr Versuch, mit Sparta Frieden zu schließen, mißlang; die Feinde trauten der neuen Ära keinen langen Bestand zu und nahmen an, „das Volk werde seine alte Freiheit nicht so leichten Kaufes preisgeben". Und vor allem erwiesen sich die Mannschaften an der Front, das Feldheer und der Schiffspöbel, als gut demokratisch; sie setzten ihre oligarchischen Offiziere ab, schwuren ihren neuen Führern den Fahneneid auf die Demokratie und riefen sich als Feldherrn den — Alkibiades, der nun plötzlich wieder als Hort der Volksherrschaft galt.

Inzwischen trafen Gesandte der Vierhundert auf Samos ein und schilderten die Umwälzung als verfassungsgemäß, als Rettung des Vaterlands. Die wütenden Leute wollten nichts hören und verlangten, zum Kampf gegen ihre Heimatstadt geführt zu werden; dem Alkibiades gelang es — „und dazu wäre damals sonst kein Mensch fähig gewesen" (Thuk. VIII, 86) —, sie zurückzuhalten. Er erklärte sich im Namen des Heers mit einer Regierung der Fünftausend einverstanden; aber die Vierhundert müßten zurücktreten und der kleisthenische Rat wieder amtieren.

Dieser Bescheid gelangte nach Athen, als die Mehrheit der neuen Machthaber der Sache schon überdrüssig war und sich gern mit Anstand zurückgezogen hätte. Nur fürchteten sie in diesem Fall für ihre Sicherheit. Man verhandelte, man erklärte, „die Fünftausend müßten nun wirklich, nicht nur auf dem Papier, eingesetzt, die Verwaltung mehr nach dem Grundsatz der Gleichberechtigung gehandhabt werden. Dies war aber nur ein politischer Vorwand und eine Redensart, in Wahrheit aber befaßten sich die meisten von ihnen rein aus persönlichem Ehrgeiz mit solchen Plänen, durch die fast jede aus der Demokratie hervorgegangene Oligarchie sich zugrunde richtet. Denn vom ersten Tag an trachtet jeglicher, nicht wie er den andern gleich, sondern wie er für seine Person der Allererste vor den Andern sei". (Thuk. VIII, 89).

Hier hat Thukydides klar das eigentliche Übel bezeichnet, das trotz aller klugen und richtigen Vorschläge eines Antiphon den Putsch erfolglos machte: den Individualismus, dem es nur um die Person, nicht um die Sache zu tun ist. Dazu kam, daß jetzt, im Krieg, nicht in erster Linie eine Verfassungsänderung im Inneren, sondern nur der Sieg an der Front Athen retten konnte. Wenn die Vierhundert glaubten, Sparta werde ein oligarchisches Athen milder denn ein demokratisches behandeln und es sei ihm nicht um die Niederwerfung und Vernichtung, sondern um die Staatsreform des Gegners zu tun, so wurde dieser Glaube bald schmählich enttäuscht (ich brauche nicht auf naheliegende Analogien hinzuweisen). Vergebens schickten sie Gesandte, darunter Antiphon, ihren besten Mann, nach Sparta mit dem Auftrag, unter jeder annehmbaren Bedingung Frieden zu schließen. Umsonst waren sie bereit, dem Feind das ganze attische Reich, soweit es noch bestand, zu opfern, die Festungen, die Flotte — nur um die Stadt in ihrer Macht zu behalten, für ihre Person sicher zu bleiben und nicht die ersten Opfer der wiederhergestellten Demokratie zu werden. Die spartanische Flotte, die wohl wegen der inneren Unruhen Athens in der Nähe manövrierte, nahm einen Vorteil wahr und eroberte Euböa, das jetzt bei der Absperrung Attikas und nachdem die Besitzungen an der Dardanelleneinfahrt den Athenern verlorengegangen, „ihr Alles war" und die Stadt allein noch ernährte.

Die Bestürzung war noch größer als nach der sizilischen Katastrophe; der Feind hätte bei raschem Zugreifen, das aber nicht in dem schwerfällig-bedächtigen Wesen der Spartaner lag, die von Schiffen ganz entblößte Stadt nehmen können. Jetzt brach das Regiment der Vierhundert zusammen; das Volk setzte sie in einer regulären Versammlung ab, hielt aber

die guten Gedanken des Antiphon fest, die bisher nicht im Geist ihres Urhebers ausgeführt waren: „nur fünftausend Auserwählte, die imstande waren, sich selbst auszurüsten, sollten die Regierungsgeschäfte führen; keine Behörde sollte Sold empfangen, und wer sich dem nicht fügte, sollte verflucht sein“ (Thuk. VIII, 97). Thukydides urteilt, wie wir schon oben (S. 121) sahen, daß Athen nie besser regiert worden sei als in diesem Zeitraum, der freilich nicht einmal ein Jahr währte. Und Aristoteles sagt (Politeia 33): „Diese politischen Maßnahmen waren, wie es scheint, gut und zeitgemäß; denn es war Krieg, und nur die Waffenfähigen regierten.“

Der jetzige Zustand war der von Alkibiades im Namen des Heeres geforderte; und nun herrschte zwischen Heimat und Heer wieder Friede. Alkibiades errang zur See einige glänzende Erfolge und konnte die Dardanelleneinfahrt wieder besetzen. Aber infolge der Siege hielt es das souveräne Volk nunmehr für überflüssig, weiterhin sich ein Regiment der Zucht und Ordnung gefallen zu lassen und auf den Sold zu verzichten; im Sommer 410 wurde die alte radikale Demokratie mit ihrem Rat und ihren Volksgerichten wieder eingeführt. Nur Not und Schwäche hatten für kurze Zeit der Vernunft zum Sieg verholfen. Und nun wurde selbst die phantastische Übertreibung der Komödie Wahrheit (s. o. S. 135): Kleophon, jetzt der führende Demagoge und würdige Nachfolger des Kleon und Hyperbolos, führte die tägliche Spende von 2 Obolen für alle Bürger ein, die nicht schon durch ein Amt Sold bezogen. Also nicht erst die Ausübung politischer Rechte, schon das bloße Vorhandensein der wertvollen Person eines Staatsbürgers verpflichtete den Staat dazu, ihn zu füttern!

Mit der radikalen Demokratie war die unersättliche Besitzgier des Pöbels wieder maßgebend und von einem Friedenswillen Athens nichts mehr zu spüren: Kleophon lehnte ein günstiges Friedensangebot Spartas ab.

Alkibiades errang große neue Erfolge, eroberte die alten Besitzungen Athens am Bosporus zurück und konnte nun (408) unter dem Jubel der Menge wieder in Athen einziehen: sein Ziel war erreicht. Inzwischen war aber Persien von Sparta dafür gewonnen worden, mit aller Energie und finanzieller Unterstützung größten Stils bei dem Kampf gegen Athen mitzuwirken; und 408 trat Lysander an die Spitze der peloponnesischen Streitkräfte, einer der hervorragendsten Spartaner, der geborene Herrenmensch, der an glänzender Begabung dem Alkibiades nicht nachstand und sich über Gesetz, Herkommen, Religion so leicht hinwegsetzte wie dieser, aber durch seine spartanische Disziplin und Selbstzucht ihm überlegen war; er besaß

„Akribeia", strenge Genauigkeit, diesen Vorzug des Adels (s. o. S. 108), und Beharrlichkeit.

Dies führte alsbald zum Fall des Alkibiades. Lange lag er dem Lysander gegenüber, ohne daß dieser sich auf eine Seeschlacht einließ; kaum aber hatte der Athener sich aus Ungeduld mit einem Teil der Schiffe entfernt, so schlug Lysander entscheidend den Rest der Flotte (bei Notion, 407). Daraufhin setzte der Demos nach alter Gepflogenheit den Oberstrategen Alkibiades ab; seine Nachfolger waren der Lage nicht mehr gewachsen, und ihre Mannschaften liefen in Scharen zum Feind über, der mit Hilfe der persischen Gelder höheren Sold zahlen konnte. Alkibiades ging nach Thrakien in die Verbannung und lebte dort als Privatmann auf seinen Schlössern; es bot sich ihm keine Gelegenheit mehr, in die Politik einzugreifen, und 404 wurde er auf Lysanders Anstiften ermordet.

Thukydides bezeichnet (VI, 15) Alkibiades als den Mann, der 415 am eifrigsten zum Zug nach Sizilien trieb, schon als politischer Gegner des Nikias, der davon abriet, und weil er hoffte, Sizilien und Karthago zu erobern und im Falle des Erfolgs sein Vermögen und seinen Ruhm zu vermehren. Für solche Eroberungspläne in großem Stil war das Volk zu haben, Demagogen wie Hyperbolos führten derartiges gern im Munde, und so hatte auch hier Alkibiades die Stimmung der Masse für sich. Thukydides will aber hier gleich darauf aufmerksam machen, daß diese Übereinstimmung zwischen Volkswillen und ehrgeizigen Plänen des Führers nur scheinbar war, daß bei der jetzigen inneren Verfassung der Geister Volksherrschaft und Wirken des freien Herrenmenschen nicht mehr Hand in Hand gehen konnten, sondern aufeinanderstoßen mußten, und daß dieser Gegensatz zum Mißlingen des sizilischen Unternehmens, ja zum Fall Athens führte; und so fährt er an der bezeichneten Stelle fort:

„Alkibiades besaß eine angesehene politische Stellung, gab sich aber seiner Leidenschaft zum Rennsport und sonstigen Aufwand ausschweifender hin als sein Vermögen erlaubte; diese Maßlosigkeit hat später nicht am wenigsten den Sturz Athens verschuldet. Denn die große Menge geriet in Furcht vor der Großzügigkeit, mit der er sich für seine Person über Gesetz und Herkommen hinwegsetzte, und vor der hochfliegenden Art seiner Entwürfe, die er allemal bei jeder Lage, in die er geriet, offenbarte: deshalb stellte sie sich ihm feindlich entgegen als einem Mann von tyrannischen Gelüsten, und obwohl er für die *Gesamtheit* das Kriegswesen mit stärkstem Erfolg leitete, so nahm doch jeder Einzelne unter den Bürgern *persönlich* Anstoß an seiner Lebensart. Deshalb übertrugen sie

den Oberbefehl an andere und brachten dadurch binnen kurzem Athen zu Fall."

Hier ist nicht von dem sizilischen Unternehmen die Rede, bei dem Alkibiades nach seiner Abberufung keinen Nachfolger erhielt und Athen nicht fiel; vielmehr hat Thukydides, den Ereignissen vorauseilend, uns hier den tiefsten Grund aufgedeckt, warum Alkibiades, seinen glänzenden Seesiegen zum Trotz, nach dem Mißerfolg bei Notion 407 so schnell vom Volk abgesetzt wurde. Bei dem jetzigen Zustand der Demokratie war es nicht mehr möglich, daß bedeutende Männer aus den ersten Häusern ihre ganze Kraft in den Dienst des Staates stellten, und das Volk sie deckte und trug. Das war nur möglich, solange das Volksganze als Lebenseinheit und Organismus lebendig war und so empfunden wurde; das hatte das alte Athen groß gemacht. Aber wir sahen schon unter Perikles diese Einheit von Volk und großem Einzelnen im Grunde aufgehoben, die Polis auseinandergespalten in rohe Masse, die regierte, und einsame, freie, ungebundene Geister, die ihr dienen sollten. Der Gegensatz war unüberbrückbar. Die Masse mußte mißtrauen, konnte nicht mehr ernstlich glauben, ein Alkibiades habe nichts als ihr Wohl im Auge (das glaubte sie kaum ihren Lakaien, den Demagogen); umgekehrt konnte ein Alkibiades den Zuschnitt seines Lebens und seiner Gedanken nicht nach den Begriffen eines Proletariers einrichten. Im wurzelechten Volkstum kann auch der Größte seinen gebührenden Platz finden, nicht aber beim Klassenkampf in der Klasse oder Partei. Dabei werden gerade die höchsten Menschen isoliert, entwurzelt, volklos, werden „ungebundne Geister". Und dies innere Gebrechen eines Staates muß bei äußerer Notlage verhängnisvoll werden. Athen bedurfte im Krieg eines großen Führers; es hatte einen; aber die Massenherrschaft erträgt keinen großen Führer mehr.

Ja, sie ertrug überhaupt keinen Führer mehr, ob groß oder nicht! Als im Jahre 406 die Schreckensnachricht kam, die athenische Flotte sei im Hafen von Mytilene eingeschlossen, da zeigte zwar das Volk noch einmal den Geist der alten Polis und stand auf wie Ein Mann: der Rest der Wehrfähigen, Knaben wie Greise, drängten sich zum Dienst, das letzte Geld, sogar die Tempelschätze wurden geopfert, binnen Eines Monats konnten 110 Kriegsschiffe abfahren und errangen bei den Arginusen (südlich von Lesbos) einen völligen Sieg — aber da ein nach der Schlacht einsetzender Sturm die Rettung vieler athenischer Schiffbrüchigen verhindert hatte, so zog das Volk in seinem Despotenwahn sechs von den kommandierenden Admiralen, die unklugerweise nach Athen zurückgekehrt waren,

für den Aufruhr der Elemente zur Verantwortung. In der entscheidenden Volksversammlung (eine vorhergehende hatte wegen Einbruch der Dunkelheit abgebrochen werden müssen) schlug man vor, über alle Angeklagten in Bausch und Bogen abzustimmen, ob sie schuldig seien, die „Sieger" in der Seeschlacht nicht gerettet zu haben. Das war gesetzwidrig, jeder Angeklagte mußte einzeln vernommen werden; als aber einige Stimmen darauf hinwiesen, „schrie die Menge, das sei ja noch schöner, wenn man dem souveränen Volk nicht verstatte zu tun, wie ihm beliebe" (Xenophon, Hellenika I 7). So ließen sich alle einschüchtern, auch trotz anfänglichem Sträuben die amtierenden Ratsherrn, denen es oblag, die Abstimmung zu leiten; nur einer von diesen verharrte unerschütterlich dabei, keinen Fingerbreit vom Gesetz abzuweichen — Sokrates. Das wirkt symbolisch. Das Geistige ist nun widerpolitisch — wir sagten es schon —; die Sittlichkeit ist nun nicht mehr biologisch modifiziert, sie ist absolut geworden. Nicht mehr um des Gedeihens und der Gesundheit der Gemeinschaft willen, um ihrer selbst willen wahrt sie der Philosoph. Aber aus der Politik ist nun Geist und Sittlichkeit geschwunden, alles Öffentliche ist nun Schmach.

Infolge der Arginusenschlacht bot Sparta noch einmal, zum letztenmal, einen günstigen Frieden an. In Athen „traten einige wenige eifrig dafür ein, aber die Menge lehnte ab, verführt und betrogen von Kleophon, der einen Friedensschluß hintertrieb, indem er betrunken und mit einem Panzer angetan in die Volksversammlung kam und erklärte, nie werde er einwilligen, wenn die Spartaner nicht alle eroberten Städte herausgäben" (Aristoteles, Politeia 34).

Und nun machte Lysander mit raschen Schlägen dem langen Ringen ein Ende. Er verlegte den Kriegsschauplatz in die Dardanellen und vernichtete dort (405) bei Aigospotamoi die letzte athenische Flotte, die hatte gebaut werden können. Die Getreidezufuhr aus dem Schwarzen Meer war nun endgültig gesperrt. Leere Windbeutelei war es, wenn Kleophon jetzt drohte, „jedem, der von Frieden rede, mit seinem Säbel den Hals abzuschneiden" (Aischines, de falsa legatione 76). Der Hunger zwang schon im nächsten Jahr Athen, sich von Sparta den Frieden diktieren zu lassen. Es verlor sämtliche auswärtige Besitzungen, mußte die ganze Flotte bis auf 12 Schiffe ausliefern und die Hafenbefestigungen schleifen: das attische Reich war vernichtet. Der Sieger Lysander war nun Griechenlands Herr und mächtigster Mann; manche Gemeinden erwiesen ihm göttliche Ehren. Nicht mehr der Lebensgeist eines Volkes, nein, der gewaltige Einzelne hieß jetzt Gott, Lysander zuerst, dann Alexander der Große und die andern

hellenistischen Herrscher. Deutlicher kann das Ende der Gemeinschaftsformen, kann die Blütezeit des Individualismus nicht bezeichnet werden.

Der Friedensvertrag von 404 verlangte, die Athener sollten nunmehr „nach der Verfassung der Väter leben". Darunter verstand ein Teil die Demokratie, ein andrer die Verfassung Solons, ein dritter die Oligarchie, und diese Auffassung setzte sich mit Hilfe Lysanders durch. Es wiederholten sich im wesentlichen die Vorgänge von 411, nur daß zum Schutz der Oligarchen ein spartanischer Statthalter mit 700 Mann die Akropolis besetzt hielt. Es beginnt das Regiment der sog. 30 Tyrannen, das die offizielle Legende der restaurierten Demokratie als bluttriefendes Schreckensregiment schildert. In Wahrheit wurde ihre Herrschaft, wie Aristoteles (Politeia 35) berichtet, zunächst als Segen empfunden: sie suchten die Würde des Areopags wiederherzustellen, sie erstrebten, daß wirklich der Nomos, die Gesetze, herrschen und ohne Drehen und Deuteln befolgt werden sollten; die Auslegung stand nicht mehr im Belieben der Volksgerichte. Die Justiz wurde dem Volke genommen, den gewerbsmäßigen Anklägern[1]), dieser Geißel Athens, das Handwerk gelegt und „ebenso allen, die dem Volk wider seinen wahren Vorteil nach dem Mund redeten, lauter hinterlistigen und gewissenlosen Kerlen" (also den Demagogen); „darüber freuten sich die Bürger und hatten das Vertrauen, die Regierung tue das zu ihrem wahren Besten". Aber die typischen Spaltungen unter den oligarchischen Führern (s. das Urteil des Thukydides oben S. 158), rücksichtslose Beseitigung mißliebiger Elemente und Beschlagnahmungen von Geld erzeugten bald Mißstimmung. Demokratische Emigranten kehrten mit Heeresmacht zurück, schlugen die Dreißig, wobei ihr Führer Kritias und andere fielen, und trieben ihre Reste nach Eleusis. Beide Parteien suchten nun Unterstützung bei Sparta; und der König Pausanias entschied sich, aus Opposition gegen den übermächtigen Lysander, der das Regiment der Dreißig eingesetzt hatte, für die — Demokraten. Die alte Demokratie wurde wiederhergestellt mit allen ihren Einrichtungen. „Es war nicht verwunderlich, daß bei dem Umsturz viele an ihren Feinden unmäßig Rache nahmen; immerhin zeigten die damals zurückkehrenden Demokraten große Mäßigung" (Platon, 7. Brief 324c). Zu dieser Mäßigung waren sie gezwungen durch eine 403 beschlossene Amnestie für politische Vergehen.

---

[1]) Sie lebten vom Anzeigen ihrer Mitbürger. Bestechungsgelder Vorsichtiger fielen ihnen zu oder bei Verurteilungen ein Teil des konfiszierten Vermögens; selten gingen sie leer aus.

Der bedeutendste und zugleich radikalste unter den Dreißig war Kritias, Platons Oheim, ein Mann aus den vornehmsten und höchstgebildeten Kreisen. Er war Schriftsteller und Dichter; die Fragmente (bei Diels, Vorsokr.) zeigen ihn als einen Sophisten, der die letzten Konsequenzen der Aufklärung zieht. In einem Bruchstück aus einem Lesedrama (Frg. 25) führt er aus, die Menschen seien aus einem tierischen Urzustand, wo nur die rohe Kraft herrschte, durch Recht und Strafgesetze zur Gesittung geführt worden; um aber auch heimliche Verbrechen zu verhindern, ja, auf die inneren Gedanken der Menschen einwirken zu können, habe ein Schlaukopf die Gottesfurcht, die Furcht vor allwissenden Göttern erfunden und als deren Wohnsitz den Himmel bezeichnet, von wo das Furchtbare, Donner und Blitz, wie das Erwünschte, Licht, Wärme und Regen, den Menschen kommt; „so löschte er die gesetzlose Mißordnung aus". Die Götter sind ihm keine Wirklichkeiten, keine lebendigen Kräfte, er glaubt im Sinne der Sophisten nur an die Selbstherrlichkeit der Vernunft; aber daß die unlogische Religion nützlich und unentbehrlich für das Zusammenleben der Menschen, für Gemeinschaftsform und Gesittung, für das b i o l o g i s c h e Gedeihen sei, hat er klar erkannt. Der Staat und die Staatsformen haben vorzüglich sein Denken beschäftigt. Die demokratischen Führer Athens hat er bekämpft und verachtet; an einer Stelle (Frg. 45) wirft er dem Kleon, ja selbst dem großen Themistokles vor, sie hätten im Dienst des Volkes ihr Privatvermögen vergrößert. Seine Zuneigung (wie die mancher anderer bedeutender Athener, besonders Platons) gilt den spartanischen Einrichtungen, die auf die Züchtung eines tüchtigen Menschenschlages angelegt seien: „Ich beginne bei der Erzeugung des Menschen. Wie kann er körperlich am tüchtigsten und kräftigsten werden? Wenn sein Erzeuger turnt und kräftig ißt und seinen Körper abhärtet, und wenn auch die Mutter des künftigen Kindes körperlich kräftig ist und turnt." (Das ist aber nur in Sparta der Fall.) Wer die uns noch erhaltenen Sätze dieses klaren und klugen Kopfes auf sich wirken läßt, wird nicht mehr imstande sein, ihn einfach für einen blutdürstigen und habsüchtigen Schurken zu halten. Wenn er der gewalttätigste der dreißig Tyrannen war, so deshalb, weil sein Haß gegen den Demos und die unsinnigen Einrichtungen der Demokratie am größten war; alles, was er für richtig und erstrebenswert erkannte, wurde ja durch die Massenherrschaft systematisch verneint. Von diesem Haß soll auch sein und seiner Genossen Grabmal noch Zeugnis abgelegt haben, dessen Relief nach einer Nachricht (Schol. Aischin. 1, 39) die Oligarchie darstellte, wie sie mit einer Fackel die Demokratie verbrennt, darunter die

Inschrift: „Das ist das Grabmal wackerer Männer, die für kurze Zeit dem verfluchten Demos von Athen die Frechheit gelegt haben.“ —

Die eben bei Kritias festgestellte Neigung für spartanische Einrichtungen war damals nicht vereinzelt. Athen war so tief gesunken, daß man sich an die frühere Größe des attischen Reiches unter Perikles kaum mehr erinnern konnte und mochte. Um so herrlicher und glänzender erschien nun diese Zeit vor dem inneren Auge des Thukydides, der damals, nach 20 Jahren des Exils, wieder in seine Heimat zurückgekehrt, sich mit einer Umarbeitung und Neugestaltung seines unvollendeten Geschichtswerks beschäftigte. Jetzt schrieb er der für immer entschwundenen Blütezeit den Nachruf, schrieb ihn in Form einer Leichenrede auf die Gefallenen des ersten Kriegsjahrs, die er dem Perikles in den Mund legt. Die Rede zeigt den gewöhnlichen Aufbau: Lob der Vorfahren, Lob des Staatswesens, Lob der Gefallenen selbst; wir bringen die ersten beiden Teile in vollem Wortlaut (Thuk. II 35—41):

35. „Die meisten, die vordem an dieser Stelle gesprochen haben, loben den Mann, der zu dem gesetzlichen Brauche noch diese Rede hinzugefügt hat, weil es geziemend sei, auf die im Kriege Gefallenen bei ihrer Bestattung eine solche zu halten. Mir freilich würde es genügend scheinen, Männern, die durch eine Tat zu Helden wurden, auch nur durch eine Tat die Ehre zu erweisen, wie ihr das ja auch jetzt bei dieser Totenfeier seht, die auf Kosten des Volkes gerüstet ist, statt daß man glaubt, die rühmlichen Taten Vieler hingen von Einem Manne ab, der gut oder minder gut reden kann. Allzu schwer ist es nämlich, im Reden das richtige Maß zu treffen da, wo kaum der Eindruck der Wirklichkeit kräftig vorgestellt werden kann. Denn ein Hörer, der so etwas miterlebt hat und freundwillig ist, möchte leicht dafür halten, daß manches allzu dürftig dargestellt wird gegenüber dem, was er erwartet und kennt; wer aber solcher Dinge unerfahren ist, möchte glauben, daß manches übertrieben ist, und zwar aus Neid, wenn er etwas hört, was über seine eigenen Kräfte geht. Lobreden, die auf andre gehalten werden, sind nur bis zu dem Punkt erträglich, soweit jeder vermeint, selbst das leisten zu können, was er anhören muß; was darüber hinausgeht, das erregt Neid und dem mißtraut man auch sofort. Da nun aber einmal von den Alten bestimmt wurde, daß dies geziemend sei, so muß auch ich mich dem Brauche fügen und versuchen, euer aller Erwartung und Ansicht soweit als möglich zu treffen.

36. Beginnen will ich zunächst mit unseren Vorfahren; denn es ist Pflicht und schicklich zugleich, ihnen bei einem solchen Anlaß die Ehre der ersten

Erwähnung zu gönnen. Denn bodenständig haben sie immer das Land bewohnt und es in der Aufeinanderfolge der Geschlechter bis heute durch ihre Tapferkeit als freien Boden fortgeerbt. So sind sie des Preises wert und noch mehr unsere Väter, denn die haben zu dem, was sie empfingen, mit harter Mühe das ganze Reich erworben, das wir besitzen, und es uns, die wir jetzt leben, hinterlassen. Am meisten haben wir selbst, die wir jetzt zumeist in den gesetzten Jahren stehen, den Staat gehoben und die Stadt mit allem ausgerüstet, daß sie in Krieg und Frieden völlig sich selbst genügt. Die Großtaten in den Kriegen, wodurch alles erworben wurde, oder wenn wir selbst oder unsere Väter einen ausbrechenden Krieg mit Barbaren oder Hellenen aufopfernd bestanden — darüber mag ich vor Männern, die es miterlebt haben, nicht lange Worte machen, sondern will das lassen. Aber von welchen Zuständen und Bestrebungen aus wir zur Macht gekommen sind, und durch welche Form des Staates und welche Art der Bewohner sie so groß wurde, das will ich erst beleuchten und dann zum Lob dieser Toten übergehen; denn ich halte es bei dem gegenwärtigen Anlaß nicht für unpassend, daß darüber gesprochen wird, und für nützlich, daß die ganze Schar von Einheimischen und Fremden es anhört.

37. Wir leben ja in einer Staatsform, die sich nicht nach den gesetzlichen Bräuchen der anderen Menschen richtet; vielmehr sind wir selbst ein Vorbild für manche, als daß wir die übrigen nachahmen. Ihr Name lautet Demokratie, weil wir so leben, daß nicht eine Minderheit, sondern die breite Masse staatsbürgerliche Rechte ausübt. In Hinsicht auf die Gesetze haben alle in Privatsachen an dem gleichen Rechte teil; in Rücksicht auf Einfluß im öffentlichen Leben wird einer vorgezogen, je nachdem er sich in einer Sache auszeichnet, also nicht deshalb, weil er einer bestimmten Kaste angehört, höher geschätzt als wegen seiner Tüchtigkeit; und in Hinsicht auf Armut ist keiner durch die Unscheinbarkeit seines Standes gehindert, wenn er fähig ist, für den Staat etwas Tüchtiges zu leisten. Mit liberaler Gesinnung führen wir unser bürgerliches Leben in öffentlichen Dingen und ohne uns bei unserem täglichen Tun und Treiben gegenseitig zu verdächtigen; wir geraten nicht in giftigen Eifer wider unseren Nebenmenschen, wenn er nach seiner Fasson lebt, und verlangen keine peinlichen Einschränkungen, die zwar keine Strafen sind, aber doch das Auge beleidigen. Ohne Belästigung pflegen wir den persönlichen Verkehr miteinander; und doch übertreten wir im öffentlichen Leben aus Respekt selten die Gesetze, gehorsam den jeweiligen Behörden und den Gesetzen, besonders denen, die zum Schutz der Beeinträchtigten bestehen, und denen,

die zwar ungeschrieben sind, aber uns doch eingestandenermaßen Scheu einflößen.

38. Und wir haben auch dem tätigen Geist die meiste Erholung von seinen Mühen verschafft; Wettkämpfe und Opferfeste sind bei uns das ganze Jahr hindurch der Brauch, und außerdem haben wir glänzende Profanbauten; das täglich zu genießen, schlägt die Düsternis der Seele nieder. Wegen der Größe unseres Staates strömt uns aus aller Welt alles zu, und es geschieht uns, daß wir die Güter der anderen Menschen ebenso als unser Eigenstes genießen wie die Güter hierzuland.

39. Wir unterscheiden uns auch in der kriegerischen Ausbildung von unseren Gegnern auf folgende Weise: wir halten unseren Staat für jedermann offen und es kommt nicht vor, daß wir durch Fremdenausweisungen jemanden abhalten, etwas zu lernen oder zu sehen, aus dessen Betrachtung ein Feind, wenn es ihm nicht versteckt wird, Nutzen ziehen könnte, da wir uns weniger auf Vorkehrungen und Täuschungen als auf unsere eigene Beherztheit zur Tat verlassen. Die anderen erstreben in der Jugenderziehung durch mühsamen Drill gleich von Kindesbeinen an die Tapferkeit; wir aber, obwohl ohne solche straffe Lebensordnung, ziehen nicht minder tapfer in Kämpfe, bei denen wir den Gegnern gewachsen sind. Dies zum Zeugnis: jene heeren nicht bloß mit ihrer eigenen Macht, sondern mit ihren sämtlichen Bundesgenossen in unserem Land; wir greifen für uns allein die anderen an, und obwohl wir auf fremdem Boden mit Gegnern, die sich um ihr Eigentum wehren, streiten müssen, siegen wir meist ohne Schwierigkeit. Mit unserer gesamten Streitmacht ist noch kein Feind zusammengestoßen, weil wir zugleich auch unsere Flotte bedenken und unser Landheer nach vielen Punkten unseres Besitzes entsenden müssen. Wenn jene aber einmal mit einem Bruchteil zusammengeraten und siegen, so prahlen sie, sie hätten unsere ganze Macht geworfen; werden sie besiegt, so wollen sie nur uns insgesamt unterlegen sein. Wenn wir auch mehr mit leichtem Sinn als nach anstrengender Ausbildung und nicht so sehr unter gesetzlichem Zwang als aus angeborener Tapferkeit ins Feld zu ziehen bereit sind, so haben wir doch den Vorteil, die bevorstehenden Kriegsbeschwerden nicht schon vorher leiden zu müssen; und wenn wir ins Feld ziehen, zeigen wir uns nicht mutloser als jene, die immerfort exerzieren müssen. Hierin ist unsere Stadt bewundernswert und ebenso in anderem mehr.

40. Wir lieben die Kunst ohne Verschwendung, wir lieben die Bildung ohne Verweichlichung. Unseren Reichtum betrachten wir mehr als Anlaß

zu Taten denn zu prahlenden Worten. Und seine Armut einzugestehen ist für keinen eine Schande, hingegen ihr nicht durch Tätigkeit entrinnen zu wollen ist eher eine Schande. Bei uns ist es möglich, daß ein und dieselben Männer ebensogut für den Staatshaushalt wie für ihren Privathaushalt sorgen, und obwohl sie ihren eigenen Tätigkeiten obliegen, in Staatssachen deshalb nicht schlechter beschließen; denn wir allein halten einen Menschen, der daran gar keinen Teil nimmt, nicht etwa für ruheliebend, sondern für unnütz. Bei uns geben dieselben Leute richtige Entscheidungen ab oder erwägen die Lage richtig. Wir glauben nämlich, daß Reden und Überlegung den Taten keinen Abbruch tut, sondern es viel mehr schadet, wenn man, ohne sich zuvor durch Reden verständigt und belehrt zu haben, an die Ausführung dessen, was not tut, herangeht. Wir unterscheiden uns auch dadurch, daß wir das, was wir unternehmen wollen, bis zu Ende durchdenken und dabei den meisten Wagemut haben; den anderen bringt nur Unwissen Kühnheit, Überlegung aber Zagen. Für die stärksten Seelen mag man mit Recht solche halten, die das Furchtbarste wie das Angenehme am klarsten erkennen und sich deshalb doch nicht vom Gefährlichen abhalten lassen. — Auch in Rücksicht auf den Edelmut handeln wir der Allgemeinheit entgegengesetzt; denn nicht durch Empfangen, sondern durch Erweisen von Wohltaten suchen wir uns Freunde zu erwerben. Der Wohltäter ist zuverlässiger darin, sich durch Dienstwilligkeit die Verpflichtung dessen, dem er seine Gunst schenkte, zu erhalten; der zur Vergeltung Verpflichtete dagegen ist lauer, da er weiß, daß er eine edle Tat nicht als freie Gunst, sondern als Schuldigkeit abstatten soll. Wir stehen auch darin einzig da, daß wir nicht so sehr aus Berechnung des Vorteils als im sicheren Gefühl unserer Freiheit unbedenklich anderen helfen.

41. Um es in Ein Wort zu fassen, so behaupte ich: unser Staatswesen im ganzen ist eine Schule der Erziehung für ganz Hellas, und jeder Einzelne bei uns vereinigt in seiner Person Gewandtheit und Anmut für die meisten Beschäftigungsarten und kann ganz auf sich selbst stehen. Und daß dies kein Redeprunk für den gegenwärtigen Anlaß, vielmehr tatsächliche Wahrheit ist, das bezeugt eben die Macht des Staates, den wir durch solche Eigenschaften erworben haben. Denn er allein besteht heute ausgezeichneter, als es die Überlieferung meldet, die Probe, und er allein bringt dem angreifenden Feinde keine Beschämung, daß er von solchen Leuten Ungemach leide, und dem Unterworfenen keinen Tadel, daß er sich von Unwürdigen regieren lasse. Mit gewichtigen Belegen und sicher nicht

unbezeugt tragen wir unsere Macht zur Schau und werden von der Mitwelt und Nachwelt bewundert werden; wir bedürfen weder eines Homer noch sonst eines epischen Dichters als Lobredners, der wohl für den Augenblick ergötzt, dessen Auffassung aber, die er den Ereignissen unterlegt, von der Wirklichkeit Lügen gestraft wird. Wir haben das ganze Meer und alles Land gezwungen, unserem Wagemut zugänglich zu werden, und überall unvergängliche Denkmale an gute und böse Zeiten mitbegründet. Für einen solchen Staat sind diese Männer hier im Kampfe gefallen, denn hochherzig hielten sie es für ihre Pflicht, sich einen solchen nicht entreißen zu lassen; und es ist billig, daß von den Überlebenden jeder Einzelne bereit ist, für ihn zu leiden."

Nie mehr hat die Blütezeit der attischen Demokratie ein so glänzendes und zugleich tiefsinniges Lob erhalten. Das Lob gilt nur dieser Blütezeit, dem Athen unter Perikles, als die Regierungsform nach des Historikers eigenen Worten „nur dem Namen nach Demokratie, in Wahrheit Herrschaft des ersten Mannes" war. Wie Thukydides über die vollentwickelte Demokratie urteilt mit ihrer Demagogenwirtschaft, wie er das Unheil des Parteikampfes ansieht und den Grund der Endkatastrophe darin sucht, daß die Massenherrschaft im Gegensatz zur Perikleszeit keine Führer mehr ertrug — darüber haben uns seine eigenen Worte belehrt. Aber jetzt, wo die Größe der Vergangenheit vergessen schien und man in der spartanischen Art das Ideal fand, hielt er es für nötig, die Athener zur Besinnung auf ihre Wesensart und Geschichte aufzurufen. Die ganze Rede ist auf den Gegensatz zwischen athenischer und spartanischer Eigenart angelegt; wir sind Athener, betont er, und als Athener groß geworden; was sollen wir fremde Einrichtungen nachahmen?

Den im Krieg Gefallenen wurde alljährlich auf Staatskosten eine würdige Leichenfeier gerüstet, zu der auch eine Rede gehörte; in die feste Form dieser Rede hat Thukydides seine Gedanken gekleidet und sogar, wie wir sahen, den herkömmlichen Aufbau solcher Reden, der eine feste litterarische Form darstellt, beibehalten. Das Lob der Vorfahren macht er kurz ab: er betont die Bodenständigkeit der Athener; die Generation der Perserkriege hat das attische Reich erworben, die Generation des Perikles („wir, die wir jetzt in den gesetzten Jahren stehen") hat es auf die Höhe der Macht gebracht. Einer besonderen Wesensart der Athener und einer Staatsform, die dieser Wesensart entspricht, ist so Großes zu verdanken; worin besteht diese eigentliche Art? Das ist das Thema der Rede. Der

Schlußteil, der den Preis der Gefallenen selbst bringt (42—46), feiert in typischer und zeitloser, den Stil großer Dichtung erreichender Weise den Opfermut und die heroische Todesbereitschaft der Kämpfer.

Thukydides hat mehrfach in früher ausgearbeiteten Teilen seines Werks den Nationalcharakter der Athener im Gegensatz zum spartanischen Wesen dargestellt — in besonders scharf zugespitzten Antithesen I 70 (vgl. auch VIII 96, 5). Danach sind die Athener beweglich und rasch, nie zufriedenen Geistes, der stets auf Neues sinnt, unerschöpflich im Plänemachen und tatkräftig in der Ausführung. Nie genügt ihnen das Erworbene, nie ruhen sie auf ihren Lorbeern aus. Sie sind nicht zu entmutigen, jeder Mißerfolg spornt sie zu neuen Anläufen an. Sie sind opferwillig und setzen rasch entschlossen ihr Leben ein; das Leben an sich bedeutet ihnen nichts, wenn sie nur für ihre rastlos um sich greifende Tatkraft Spielraum finden. Die Spartaner sind genau das Gegenteil, konservativ, zaudernd, bei jedem bedenklichen Schritt überbedenklich; sie wollen vor Allem das Ererbte bewahren und besitzen, sie scheuen sogar vor sicheren Projekten zurück, sie wollen nichts von dem Ihrigen riskieren.

Wie nun zu diesem Wesen eine straffe Zucht und Disziplin, so paßt zum Wesen der Athener nur ein freiheitliches und ungebundenes Leben: die Demokratie ist für sie die angestammte und einzig ihrem Wesen entsprechende Staatsform. Das will der Hauptteil der Leichenrede sagen. Nur die Demokratie ermöglichte die volle Entfaltung und äußerste Anspannung der reichen Kräfte des Stammes, nur sie machte Athen zur Großmacht. „Gleichheit vor dem Gesetz, im übrigen freie Bahn dem Tüchtigen", hieß die Parole (Kap. 37). Dies mochte kaum für die Perikleszeit gelten; in der vollentwickelten Demokratie hieß es jedenfalls: „Parteilichkeit des Gerichts und freie Bahn dem Gesinnungstüchtigen!" Hier redet Thukydides vom Ideal der Demokratie, nicht von ihrer Verwirklichung. — Bei uns kann jeder nach seiner Fasson leben, ohne peinliche Einschränkungen — wieder ein Hieb gegen kleinliche spartanische Vorschriften (über Barttracht, Kleiderordnung und ähnliches). Obwohl besiegt, ist unser Staatswesen doch größer und wertvoller: das will Thukydides seinen Landsleuten einprägen, vor allem den attischen Freunden und Nachäffern Spartas.

Im Kapitel 39, wo Thukydides auf das Heerwesen zu reden kommt, hat er es schwer, den Vorzug der athenischen Art gegenüber der strengen Ausbildung und Manneszucht in Sparta glaubhaft zu machen; das Fehlen wirklicher Disziplin kann er nur verschleiern. Im nächsten Kapitel preist er die allgemeine Beteiligung der Bürger an den Staatsgeschäften und ver-

teidigt (im Gegensatz zum schweigenden Gehorsam des Militärstaates) die Denk- und Redefreiheit. Sehr merkwürdig und tief ist der Satz, die Athener stünden darin einzig da, daß Reden und Überlegen ihrer Initiative nichts schadet. Also konnte damals schon die Überlegung vor der Tat, das Zu-Ende-Denken, als lähmend betrachtet werden, der Intellekt als Feind des Handelns, gegen den nur die ewig regsamen Athener gefeit seien! — Im folgenden schreibt Thukydides den Athenern den Begriff der Charis in einer eigentümlichen Überspitzung zu. Ursprünglich bezeichnet Charis ein Wechselverhältnis gegenseitiger Gefälligkeiten (s. o. S. 20); die Athener, heißt es hier, machen sich nur die eine Seite zu eigen, das Erweisen von Wohltaten, ohne auf Dank und Gegenleistungen zu rechnen. Das ist wohl in Hinblick auf die Bündner gesagt, die Athen vor den Persern errettet hatte und für die es immer mutig eintritt, während Sparta seine Bundesgenossen vorgehen läßt und selbst im Hintergrund bleibt. Ein freier Athener ist allen Lagen und Geschäften gewachsen; damit bejaht Thukydides — wie übrigens auch die in diesem Punkt konservativen Sophisten — die alte allseitige Bürgererziehung, während die Sokratik den neuen Begriff des kunstmäßig ausgebildeten Fachmanns aufstellt.

Athens Leistungen und Größe sind der Beweis dafür, daß seine Anlagen wirklich so groß, seine Einrichtungen wirklich so trefflich waren; in den Taten kam das Wesentliche zur Erscheinung; diesen Gedanken spricht mit schwungvollen Worten das Kapitel 41 aus. —

Damit ist die Absicht der Leichenrede klargelegt. Sie will dem gefallenen und unterdrückten Athen den Glanz des mächtigen attischen Reiches gegenüberstellen, dem entwürdigenden Nachahmen der Wesensart des Siegers die Besinnung auf die eigene Stammesart und altererbte Staatsform. Wir standen höher als Sparta, sagt Thukydides; die Besiegten sind wertvoller als der Sieger, es kommt nicht auf den Erfolg an, der Ausgang ist kein Gottesurteil. Die Schmach der Gegenwart läßt ihm das Frühere, den gefährlichen Gipfelpunkt der attischen Macht, in verklärtem Licht erscheinen. Die Aufrichtung des attischen Reiches ist für ihn die größte politische Leistung der Griechen; sie wurde nur ermöglicht durch die unternehmende Wesensart der Athener, der einzig ein freiheitliches Staatswesen, eine Demokratie, entspricht. Aus Erbitterung über die nationale Würdelosigkeit der Athener nach 404 preist er die altererbte freiheitliche Verfassung und zeichnet nicht die Verwirklichung, sondern das Ideal der Demokratie.

Noch deutlicher bricht sein Gefühl durch in einer um dieselbe Zeit und in demselben Geist geschriebenen Rede (II 60—64), der letzten, die er den Perikles halten läßt. Athen ist gefallen infolge des Kriegs — so erhoben sich nach 404 klagende und anklagende Stimmen; war dieser Krieg notwendig? Wäre er nicht vermeidbar gewesen? In unserer Rede gibt Thukydides die Antwort (s. o. S. 94): das ganze Geschehen war notwendig, schicksalmäßig. Die Errichtung des attischen Reiches, auf die man doch nicht verzichten konnte, hat zwangsläufig zum Krieg geführt; daß noch ein Unglück wie die Pest dazu kam, war Verhängnis, Schicksal. „Was von den Göttern kommt, muß man als unabänderlich hinnehmen, was von den Feinden kommt, mannhaft. So war es früher in unserer Stadt der Brauch, und so soll es auch jetzt bei euch bleiben. Erwägt doch: unsere Stadt hat bei allen Menschen dadurch den größten Namen errungen, daß sie dem Unglück nicht wich und im Krieg Menschenleben und Anstrengungen einsetzte wie noch keine, sie hat eine bisher beispiellose Machtstellung errungen, von der für alle Ewigkeit den Nachkommen eine Erinnerung bleiben wird, auch wenn wir jetzt einmal unterliegen sollten — denn alles ist von Natur dazu bestimmt, einmal herunterzukommen." Hier ist die Fiktion, daß Perikles 430 diese Sätze gesprochen hätte, um die entmutigten Athener wieder aufzurichten, unbekümmert durchbrochen. Einer solchen Lage war es noch angemessen, darauf hinzuweisen, wie häufig bei großen Unternehmungen Rückschläge sind; aber unmöglich konnte damals zum Trost des verzagten Volkes ausgesprochen werden, es sei ein auch in der Geschichte geltendes Naturgesetz, daß auf jede Blüte der Verfall folgen muß. Wie im Leben der Natur, so gibt es auch für die politische und kulturelle Entwicklung von Völkern und Staaten ein allmähliches Wachstum, eine kurze Spanne der Reife und Höhe und darauf folgend Absterben und Verfall; dies hat der Geist des Thukydides, der immer auf das Typische und Gesetzmäßige geht, klar erkannt. Nicht den mächtigen Athenern von 430, sondern den gedemütigten von 404 gilt das tiefe Wort des Historikers; sie sollten mit Fassung das nationale Unglück ertragen und durch das Heraufbeschwören ihrer großen Vergangenheit wieder zur Besinnung auf sich selbst, ihr Naturell, ihren Wert und zum Selbstvertrauen gebracht werden.

Die damals begonnene Neugestaltung seines Lebenswerks konnte Thukydides nicht mehr vollenden. Besonders die ersten Bücher weisen Spuren davon auf, in ihnen steht Älteres und Neues oft unvermittelt

nebeneinander. Rund und fertig sind die Bücher 6 und 7, die das sizilische Unternehmen behandeln; das 8. und letzte Buch bricht mitten im Satz ab. Es enthält nur indirekte Reden, keine einzige allgemeine Betrachtung des Geschehens in Form einer direkten. Um 400 muß Thukydides gestorben sein. —

V.

Stimmen des 4. Jahrhundert.

Wir sagten schon (s. o. S. 154), daß die wesenhafte Herausgestaltung der Staatsformen und im besonderen die Behandlung der demokratischen Frage sich vom Ende des 5. Jahrhunderts an in der Philosophie und nicht mehr in der Politik abspielt. Soviel Positives auch Griechenland im 4. Jahrhundert hervorbringt, die äußere Geschichte erscheint als der Todeskampf und die letzten Zuckungen der Polis. Die Ereignisse stehen im Zeichen der Abhängigkeit von Persien. Das Jahrhundert beginnt mit Spartas Vorherrschaft; dann genießt Athen für kurze Zeit die Gunst der Barbaren und kann mit persischem Geld seine Hafenbefestigungen erneuern. Der „Königsfriede", den Persien 386 diktiert hat, benutzt die abgestorbene Polisform geschickt zur Schwächung und Zerstückelung Griechenlands: alle hellenischen Gemeinden sollen ständig frei und autonom sein! Eine politische Einigung der Griechen um eine Zentralmacht war damit dauernd verhindert; Sparta mußte in Persiens Auftrag die Durchführung des Vertrags erzwingen. Bei der Gründung des zweiten attischen Seebunds (378) mußte die Unabhängigkeit jedes Bundesmitglieds ängstlich gewahrt werden. Der Aufschwung Thebens unter Epameinondas machte der militärischen Vormachtstellung Spartas ein Ende, zugleich trug er bei zur Einführung der Demokratie überall da, wo unter Spartas Schutz noch Oligarchie geherrscht hatte, in Mittelgriechenland wie im Peloponnes, wobei der seit dem Fall auf Kerkyra (s. o. S. 114) typische blutige Klassenkampf nicht ausblieb. Mit dem Tod des Epameinondas (362) war es mit Thebens Vormacht zu Ende.

Im Jahre 357 fielen die wichtigsten Mitglieder des 2. attischen Seebundes ab. Vergebens suchte Athen, sie durch den Bundesgenossenkrieg wieder zum Beitritt zu zwingen; unter dem Druck Persiens mußte es sie (355) freigeben. Dies war das letzte Zeichen von Athens Machtwillen gewesen; nun ergab es sich einem grundsätzlichen Pazifismus, der alle Herrschaft über andre ablehnte und nur das materielle Wohlergehen des Demos erstrebte. Die nationale Einigung Griechenlands, der Zusammenschluß gegen Persien (beides war schon 411 in der Lysistrate gefordert) und der Landfriede

wurden 337 erzwungen durch König Philipp von Makedonien. Die Makedonier, ein echt hellenischer Stamm, waren frei geblieben von der Staatsform der Polis, die alle menschlichen Kräfte treibhausartig zu ihrer höchsten Möglichkeit steigert und sie ebenso rasch entarten läßt. Sie hatten sich das alte Heerkönigtum bewahrt. Der Herrscher regierte patriarchalisch, ein Gefolge von Adeligen, durchweg Großgrundbesitzern, stand ihm vor allem im Krieg zur Seite; die Heeresversammlung hatte sich aus der Urzeit noch Rechte bewahrt (z. B. die Bestätigung des neuen Königs durch Zuruf). So war dieses Volk durch seine unverbrauchte Kraft und seine Regierungsform befähigt, geschlossen vorzugehen und zur Macht zu gelangen. —

Die Litteratur dieser Zeit bietet, soweit sie auf den tatsächlichen Zustand der damaligen Demokratie eingeht, ein einheitliches Bild. Alle unsere Gewährsmänner, auch die überzeugtesten Anhänger des demokratischen Prinzips, stimmen in die eintönigen und ermüdenden Klagen über die Unwürdigkeit und Schmach dieser Demokratie ein. Von Gemeingeist und wirklicher Teilnahme an den brennendsten politischen Lebensfragen zeigt die regierende Masse keine Spur mehr. Der Demos ist amtsmüde. Ihm ist der Staat nur noch Suppenanstalt; er hängt an seiner Machtfülle nur noch um der materiellen Vorteile willen. Der Sold, die Staatspension, die Speisungen, die Getreidespenden, die Schaugelder für den Theaterbesuch, die Veranstaltung prächtiger Umzüge und Feste zum Ergötzen des kleinen Mannes: das ist jetzt der Kernpunkt der Politik, das ist der Endzweck *dieser* Demokratie. „Den Kitt der Demokratie" nannte der Redner Demades die Schaugelder. Zur finanziellen Stärke und Gesundung kann der Staat nun nicht mehr gelangen. Aristoteles sagt darüber (Politik VI 1320a): „Wo ein Staat genügend Einkünfte hat, darf man es nicht so machen wie die Demagogen jetzt. Sie verteilen nämlich den Überschuß; die Armen haben kaum empfangen, so bedürfen sie schon wieder der nämlichen Unterstützung, denn eine solche Art von Hilfe für sie gleicht einem durchlöcherten Faß." Was Aristoteles als wirkliche Hilfe vorschlägt, lasen wir oben (S. 44); ein Peisistratos konnte solche Maßnahmen durchführen, die Demokratie konnte es nicht. Alles wird ja durch Beschlüsse der Volksversammlung entschieden, solche haben Gesetzeskraft; und wieviel mehr blinde Leidenschaft, kurzsichtige Selbstsucht, Demagogenkniffe und Versammlungsterror am Zustandekommen eines solchen Beschlusses Anteil haben als die Vernunft, bedarf keines Beweises. So schildert denn auch Aristoteles (Politik IV 1292a) diese Art von Demokratie als despotische Willkürherrschaft: „Daß alles durch Volksbeschlüsse entschieden

wird, soweit kommt es durch die Demagogen ... Das Volk wird zu einem vielköpfigen Monarchen ... Eine solche Art von Volk sucht, da es Monarch ist, sich auch als Monarchen zu zeigen dadurch, daß es sich nicht mehr vom Nomos beherrschen läßt, und wird zum Despoten; die Schmeichler kommen bei ihm zu Ehren, und eine solche Volksherrschaft entspricht unter den Stufen der Demokratie der Tyrannenherrschaft unter den Monarchien. Deshalb ist ihr Gebaren das gleiche; beide unterdrücken despotisch die Besseren; die Volksbeschlüsse haben die Bedeutung von fürstlichen Erlassen, und der Demagog und der Höfling spielen dieselbe Rolle und entsprechen sich. Beide haben bei beiden am meisten Einfluß, die Höflinge bei den Tyrannen, die Demagogen bei den Volksgewalten. Diese Demagogen nun sind schuld daran, daß Volksbeschlüsse und nicht die Gesetze alles entscheiden, indem sie alles dem Volk vorlegen. Denn dadurch kommt die Macht an sie, daß das Volk alles bestimmt, sie aber die Meinung des Volkes bestimmen; denn ihnen gehorcht das Volk. Alle ferner, die sich über die Behörden beschweren wollen, bestehen darauf, das Volk müsse entscheiden; und das nimmt eine solche Anklage mit Freuden an. So wird alle Obrigkeit untergraben. Mit Recht könnte man einer derartigen Demokratie vorwerfen, daß sie gar keine Verfassung mehr ist; denn wo nicht die Gesetze herrschen, da ist keine Verfassung." Das hier im Griechischen für Verfassung stehende Wort Politeia, das „Poliswesen", gebraucht Aristoteles für die von ihm am höchsten gestellte Staatsform, die freiheitlich, nicht monarchisch regiert wird und im übrigen alle Vorzüge der alten Polis hat: absolute Geltung des Nomos, strengste Unterordnung des Individuums unter das Staatswohl, Sittlichkeit und innere Glückseligkeit der Bürger als Endzweck — der Staat ist zugleich Erziehungsanstalt. Die Demokratie ist ihm nur Entartung dieser wahren „Politeia", aber keine echte Staatsform. Aber die alte Polis besaß diese Vorzüge nur deshalb, weil sie im Grunde Theokratie war; die attische Demokratie des 4. Jahrhunderts entspricht der Wesensidee der Demokratie an sich vollkommen, sie ist das notwendige Ergebnis der radikalen Durchführung des Prinzips und verkündet: das macht die verwirklichte Demokratie aus dem Staat und den Menschen! —

Der Komödie wird nach 404 allmählich der Boden entzogen und sie verkümmert. Noch 405 hatte Aristophanes die „Frösche", eine seiner größten Schöpfungen, aufgeführt; hier ließ er als Vertreter des alten Polisgeistes den Dichter Aischylos, diesen religiösen Erzieher des Volkes, aus der Unterwelt holen, während Euripides, der Vertreter des modernen, sophi-

stisch aufgeklärten, haltlosen Individualismus, samt den Demagogen, die desselben Geistes Kinder seien, abgelehnt wird. Aber nach 404 begann es der Komödie an Stoff und Resonanz zu fehlen. Ihr eigentlicher Stoff war von Haus aus die aktuelle Politik im weitesten Sinne (auch die Tragödie, auch die Sophistik gehören dazu), und der unabhängige, ein großes Reich verwaltende Demos nahm an solchen Fragen brennenden Anteil. Jetzt war er abhängig, unfrei, gedemütigt; Sparta und im Hintergrund Persien entschieden über sein Geschick; was kümmerte ihn jetzt noch aktuelle Politik? Was gab es noch Aktuelles außer der Magenfrage? Die „Weibervolksversammlung" des Aristophanes vom Jahre 392, der Erfindung nach wieder ein ganz geniales Werk, zeigt uns die Veränderung deutlich. Das Thema ist nichts Geringeres als die von den Weibern durchgesetzte Einführung des Kommunismus; der ganze Grundbesitz, das ganze Kapital wird sozialisiert, die gesamte Produktion verstaatlicht, Aufhebung der Ehe, öffentliche Speisung der ganzen Bevölkerung verordnet; das Privatleben ist abgeschafft. Freies, gleiches und direktes Anrecht auf — Liebe (die Gleichheit besteht darin, daß die Ansprüche der Häßlichen und Alten beider Geschlechter zuerst befriedigt werden müssen; gleiches Recht für alle heißt eben praktisch: Vorrecht der Minderwertigen). Nicht mehr führende Politiker, nicht mehr phantastische Personifikationen treten auf, sondern „arme, gemeine Leute mit ihren Ehehälften" (Droysen); die Kanaille findet Erfüllung aller ihrer Wünsche und feiert Orgien, bei denen sie sich kannibalisch wohlfühlen kann. Herrlich ist die Szene zweier Bürger (728 ff.); der eine will gehorsam all sein Hab und Gut abliefern, der zweite hat keine Lust (777 ff.):

„Denn glaubst du, Einer, ist er nicht von Sinnen, wird
Abliefern? Das ist nicht bei uns Herkommen; nein,
Nur nehmen muß man."

Ein Herold ruft zum gemeinsamen Mahl, das er äußerst schlemmerhaft schildert und das natürlich nur für den bestimmt ist, der brav abgeliefert hat. „Jetzt gilt es irgendeine List", ruft der Unfügsame (V. 872 ff.),

„Damit ich mein Vermögen behalten, aber doch
Von diesem Gemeinbrei irgendwie mitlöffeln kann!
Da ist ein Licht mir aufgegangen! hingeeilt,
Dreist hingesessen, mitgegessen, unverweilt!" —

In der Eingangsszene des Stückes halten die Weiber eine Art Probe zur Volksversammlung ab; dabei heißt es (V. 174 ff.):

„Ernstlich nun bekümmert mich
Und drückt des Vaterlandes Lage das Herz mir gar.
Als Führer nämlich hat es, seh' ich, immerdar
Nichtsnutz'ge Leute; ja, war Einer Einen Tag
Achtbar, so ist er zwanzig Schurke zwanzigfach;
Man ruft 'nen Andern, ärger treibt der's hundertfach!
So mißgewöhntem Volk zu lenken seinen Sinn
Ist freilich schwer; wer wohl euch will, ihr fürchtet ihn;
Wer's übel meint, dem gebt ihr euch demütigst hin.
Nicht war ein Erwerbszweig sonst die Volksversammlung hier,
Nichts gab's von Löhnung, nein, den Agyrrhios hielten wir
Für einen Schuft; doch seit man hingeht zum Gewinst,
Lobt, wer die drei Obolen bekommen, sein Verdienst;
Wer nichts bekommen, sagt, des Todes würdig sei,
Wer Volksversammlung macht zu Tagelöhnerei."

Die Verse belehren uns, außer über die Trostlosigkeit der Demagogenwirtschaft, noch darüber, daß nun auch der Besuch der Volksversammlung bezahlt wurde. Diese Neuerung wird auf den Demagogen Agyrrhios zurückgeführt. Früher gab es einen Obolos Sold (V. 302), jetzt drei Obolen. „Nie hätte sich zur Zeit des Perikles jemand erniedrigt, Staatsdienst als Geldverdienst zu betrachten" (V. 304 ff.). Nicht bloß die wirtschaftliche Notlage führte zu dieser Einrichtung, das souveräne Volk war nur noch für Sold zum Regieren zu bewegen. Und dem Sold zum Trotz war der Besuch der Volksversammlung dennoch schwach, die Teilnahme an der Politik fehlte. Der gut demokratische Redner Aischines sagte im Jahr 330: „Das Volk ist aus Mutlosigkeit über den Lauf der Dinge gleichsam altersschwach und vom Blödsinn befallen; es hat sich nur noch den Namen der Demokratie vorbehalten, das Handeln überläßt es andern. Ferner geht ihr aus den Volksversammlungen nicht wie aus einer politischen Beratung nach Hause, sondern wie aus der Sitzung eines Konsumvereins, wo ihr den Überschuß unter euch verteilt habt." Das ist der Schluß der Entwicklung. Das souveräne Volk macht von seiner Souveränität keinen Gebrauch mehr und wartet nur auf den starken Mann, der ihm die Regierung abnimmt.

Das letzte uns erhaltene Stück des Aristophanes, der „Plutos" vom Jahr 388, zeigt sich im Stoff schon ganz unpolitisch. Die Fabel ist, daß der blinde Reichtumsgott sehend gemacht wird und nun nur noch die Be-

dürftigen und Würdigen beglückt. Wie werde ich reich? Warum werden nur die Unwürdigen reich? Das waren Fragen, die damals die Gemüter bewegten. Von Staatsangelegenheiten auf der Bühne zu handeln, Fragen des öffentlichen Wohls zu debattieren — das galt damals schon für altmodisch, langweilig, unpassend, ungebildet. Das Politische beschränkt sich auf gelegentliche persönliche Ausfälle und allgemeine Klagen über die allgemeine Korruption. Das Geld regiert die Welt; um des Geldes willen tagt die Volksversammlung (V. 171). Nur ein Schurke, der völlig heillos ist, bringt sich heutzutage noch im Leben fort (37/38). Im Privatleben gibt es nur noch Geldgier, und alles Öffentliche ist Schmach: mit dieser Klage endet die alte Komödie. —

Einen besonders genauen Einblick in die Zustände des 4. Jahrhunderts gestatten uns die attischen Redner, deren Erzeugnisse sich in reicher Fülle erhalten haben. Über die Bedeutung der Redekunst für die Politik ist schon gesprochen; nicht minder breit machte sie sich im Gerichtswesen. Die Redner sind teils Rechtsanwälte, die freilich in eigener Person nur bisweilen als Kläger auftreten, gewöhnlich aber für ihren Auftraggeber eine Klage oder Verteidigung schriftlich ausarbeiten, die dieser selbst vortragen mußte, teils sind sie Demagogen; und häufig ist der Redner Politiker und Advokat zugleich. Schon um 400 zeigt sich die Technik im Aufbau und Stil der Reden hochentwickelt. Im 4. Jahrhundert verfeinern sie sich in Hinsicht auf Wohlklang und Prosarhythmus immer mehr, werden dadurch freilich auch für den Leser von heute immer ungenießbarer, da sie sich von der natürlichen und einfachen Ausdrucksweise des Lebens immer weiter entfernen, und den zierlich und mühsam gedrechselten oder dröhnenden und ohrbetäubenden Phrasen meist nur ein platter und banaler Inhalt entspricht. Mit der Verfeinerung der äußeren Form geht eine Verwilderung und Verrohung des Tons Hand in Hand: findet man um 400 persönliche Angriffe nur vor, soweit sie den Prozeßgegenstand betreffen, so werden später persönliche Verleumdungen und Beschimpfungen, die gar nicht zur Sache gehören, für den Erfolg der Rede geradezu entscheidend; keine plumpe Lüge, kein Klatsch, kein moralischer Schmutz wird gescheut, um den Gegner nur verunglimpfen zu können (hierin ist besonders Demosthenes Meister). Weder in Gerichts- noch in Volksreden fehlen die Kniffe und Winkelzüge gerissener Demagogie. Für die Kenntnis des 4. Jahrhunderts sind diese Produkte unentbehrlich; daß sie immer noch auf dem Gymnasium als Schullektüre benutzt werden, ist unbegreiflich. Was soll die Jugend mit solchen Werken anfangen, bei denen alle äußere

Politur der Form (die ihr an sich nicht imponiert), über den Tiefstand des geistigen Niveaus nicht hinwegtäuschen kann? Das Giftige und Gehässige des politischen Krieges kann man heutzutag schon zur Genüge im täglichen Leben kennenlernen. Für den engen Blick der Redner ist die radikale Demokratie die normale Staatsform; und das setzt man der Jugend vor und vorenthält ihr ein Werk wie die „Politik“ des Aristoteles, dessen großartig sachlicher Stil freilich dem verdorbenen Geschmack des Klassizismus nicht zusagte. Die „Politik“ hat umfassende Weite des Blicks, Klarheit und kritische Schärfe des Urteils, kurzum alle Vorzüge, die den Rednern fehlen. Wirkt denn die Wertschätzung der Redner durch den Klassizismus der römischen Kaiserzeit bis heute nach? Sollte Platons Verdammung der Rhetorik im Gorgias nicht auch uns bedenklich machen?

Einige charakteristische Stellen aus den Rednern sind im folgenden angeführt, nur wenige Proben aus einem großen Vorrat; der Leser, der bis hierher mitging, soll nicht vom Buch verjagt werden. Zunächst aus Lysias. Seine erhaltenen Reden fallen in die Zeit von etwa 410—380. Als Zugezogener, nicht im Besitz des attischen Bürgerrechts, konnte er sich nur als Rechtsanwalt betätigen, nicht als Volksredner. Seine Werke ziehen an durch eine gewisse schlichte Natürlichkeit in der Darstellung und die der früheren Zeit entsprechende Zurückhaltung in der persönlichen Invektive. Freilich ist die Naivität des Tons mehr gemacht; die Gesinnungslosigkeit, die Neigung zu gewissenlosen und tendenziösen Lügen ist nicht zu verkennen. Politisch vertritt Lysias natürlich die radikale Demokratie.

In der 25. Rede, die etwa ins Jahr 400 fällt, handelt es sich um eine Dokimasie. Dokimasie ist die staatliche Prüfung der vorgeschlagenen Beamten auf Abstammung (ich erinnere an das Gesetz des Perikles, s. o. S. 79), Unbescholtenheit und politische Gesinnung. Der Beamte mußte vor allen Dingen gut demokratisch, echt republikanisch gesinnt sein; die Dokimasie bot Gelegenheit zur Gesinnungsschnüffelei. Dem Angeklagten, der unsere Rede vor einem Gerichtshof spricht, war vorgeworfen, er sei unwürdig, Beamter zu werden, weil er unter der Regierung der 30 Tyrannen in der Stadt geblieben war, während die wahren Demokraten damals Emigranten wurden. Er sagt nun zu seiner Verteidigung, daraus dürfe nicht geschlossen werden, er sei ein Volksfeind; denn (8 ff.): „Zuvörderst müßt ihr beherzigen, daß kein Mensch von Natur oligarchisch oder demokratisch gesinnt ist, sondern jeglichem ist die Verfassungsform erwünscht, die ihm Vorteil bringt ... Betrachtet doch, wie oft die Führer beider Par-

teien ihre Gesinnung gewechselt haben." Sie bekämpfen bei diesen Wandlungen häufig ihre früheren Genossen; „es ist doch nicht schwer einzusehen, meine Herren Richter, daß ihre gegenseitigen Zwistigkeiten sich nicht um die Staatsform drehen, sondern um den persönlichen Vorteil des Einzelnen". Nur nach dem Gesichtspunkt, fährt er fort, müßt ihr richten, ob ich von dem Umsturz der Verfassung Vorteil erwarten durfte. Wer durch die Demokratie sein Vermögen oder seine politischen Rechte eingebüßt hatte, neigte natürlich zur Oligarchie. Ich bin von den Oligarchen, nicht von den Demokraten geschädigt worden, also unverdächtig. — Schließlich warnt er noch vor den berufsmäßigen Anklägern, die das Amnestiegesetz umgehen wollten.

Die Stelle bekräftigt die oben aufgestellte Behauptung, daß der politische Kampf vom Ende des 5. Jahrhunderts an nicht mehr ernstlich um Staat oder Partei geht, sondern nur noch um den Vorteil des Einzelnen. Die Ungleichheit des Besitzes erhält allein den Klassenkampf aufrecht. Das wird hier mit zynischer Offenheit ausgesprochen.

Um eine Dokimasie handelt es sich auch in der 26. Rede (vom Jahr 382) gegen Euandros, der zum Archon vorgeschlagen war und dem die von Lysias vertretene Anklage oligarchische Betätigung vorwarf. Die Verhandlung fand vor dem Rat statt; der Kläger sagt (9): „Erwägt: wer das Gesetz über die Prüfungen gab, tat es nicht zuletzt wegen der Leute, die in der Oligarchie am Ruder waren, in der Überzeugung, es sei ein Greuel, wenn die Menschen, die die Demokratie aufgelöst haben, in derselben Gemeinde wieder in die Ämter kämen als Herrn der Gesetze und des Staates, den sie vorher so schändlich und greulich mißbrauchten." Damit wird als eigentlicher Zweck des Gesetzes offen angegeben: es dürfen nur abgestempelte Demokraten regieren!

Daß der Staatsgedanke dem Individualismus schon unterlegen war, belegt sehr schön ein Satz aus der 31. Rede (gegen Philon, vom Jahr 398), wo es (5 ff.) heißt: „Ich erkläre: nur solche sind berechtigt, Ratsmitglieder zu sein, die außer daß sie Bürger *sind*, es auch sein *wollen* ... Wer nur von Geburt Bürger ist, aber dem Grundsatz huldigt, jedes Land, in dem er seinen Unterhalt findet, sei sein Vaterland, der wird offenbar leicht das allgemeine Wohl des Staates hintansetzen und bloß seinem persönlichen Gewinn nachgehen, weil nicht mehr der Staat, sondern nur das Vermögen ihm als Vaterland gilt." Das Weltbürgertum kommt in Mode. So verläßt im „Plutos" des Aristophanes Hermes die Götter und begibt sich in die Herberge des Reichtums; und auf die Frage des Hausherrn

(V. 1150): „Was? Überzulaufen dünket dir wohl guter Ton?" antwortet er: „Ja freilich: ubi bene, ibi patria!"

Die 21. Rede (vom Jahr 402) ist die Verteidigung eines Mannes, der (bei der Rechenschaftsablage?) der Bestechlichkeit beschuldigt worden war. Er erklärt, angesichts seiner Leistungen (Stellung von Kriegsschiffen) für den Staat und der bezahlten Steuern sei dieser Vorwurf lächerlich. Er verlangt weder Anerkennung noch Belohnung, er bittet, nur das Seine behalten zu dürfen; das sei gerecht und für die Richter selbst vorteilhaft. (13 ff.): „Ihr seht ja, meine Herrn Richter, wie wenig der Staat einnimmt, und daß selbst dies von den Demagogen geraubt wird." Ihr habt mehr davon, wenn ihr mir das Meine laßt, statt es zu konfiszieren. „Ich glaube, ihr alle seht ein, daß ich das Meine zu eurem Nutzen viel besser verwalte als die Verwalter des Staatsschatzes ... Wenn ihr mich zum armen Mann macht, schädigt ihr euch selbst; wie immer werden gewisse andre Leute auch das Meine unter sich verteilen."

Der schöne, aus der alten Polis stammende Grundsatz, daß der Wohlhabende sein Vermögen nicht schlechthin und unverpflichtet besitzt, sondern nur für die Gemeinde verwaltet, — wie ist er nun verzerrt. Vom Wohl der Allgemeinheit ist nicht mehr die Rede; das Proletariat, als herrschende Klasse, erhebt einen Rechtsanspruch auf das Eigentum der unterdrückten bemittelten Klasse — und bekommt nicht einmal den Raub, den schlucken vorher die Demagogen! —

Auf einer etwas höheren Stufe als die sonstigen Redner steht Isokrates (436—338). Wohl hat auch er Gerichtsreden auf Bestellung verfaßt; aber Demagog ist er nie gewesen. Am öffentlichen Auftreten vor dem Volk war er durch seine schwache Stimme und seine Schüchternheit gehindert (diese, wie häufig, gepaart mit krankhaftem Ehrgeiz und übertriebener Eitelkeit). Ihm ist vor allem die kunstmäßige Ausbildung und schulmäßig überlieferte Technik der hohen Prosa zuzuschreiben: die ausgewogenen und ausgefeilten Perioden, die sorgfältige Wahl des geläufigen und gebräuchlichen Ausdrucks unter strenger Vermeidung alles Außergewöhnlichen, und ähnliche Regeln. Alles ist glatt, wohlklingend, leicht und ohne Anstoß auszusprechen. Sein Stil wirkte auf die meisten Zeitgenossen berauschend, überwältigend und verschaffte ihm einen bedeutenden Einfluß. Uns fällt es schwer, diese unleugbare Wirkung nachzuempfinden; doch ist zu bedenken, daß wir im Deutschen eine solche Prosatechnik, die so viele tiftelige Regeln so sorgfältig beachtet, noch nicht haben. Goethe erlebte es wie eine Offenbarung, daß „Gedank' und Empfindung den Ausdruck bildet",

daß die Form aus dem Innern kommt; das ist der genaue Gegensatz zu der äußeren Formstrenge des Isokrates.

Er ist, wie gesagt, nie Demagog gewesen. Von seinen politischen Rechten machte er keinen Gebrauch; er ließ sich weder zum Richter noch zum Ratsmitglied auslosen und besuchte keine Volksversammlung; gleich vielen anständigen Leuten seiner Zeit überließ er das dem echten Proletariat. Obschon er also diese Formen der Volksherrschaft ablehnte, war er doch gut demokratisch gesinnt; den Vorwurf oligarchischer Neigungen hätte er aufs schärfste abgewehrt. Er ist demokratischer Romantiker; die Form der attischen Demokratie zur Zeit der Perserkriege und noch früher erscheint ihm als das Ideal, wogegen er die Zustände der Perikleszeit als schon gesunken, wenn auch noch erträglich bewertet. Sein Urteil über die gleichzeitige Demokratie werden wir kennenlernen. Jedenfalls vertrat er nicht die radikale, sondern nur eine reformierte und eingeschränkte Volksherrschaft.

Isokrates hatte eine Schule eröffnet, in der er eine rein formalistische Bildung vermittelte, die nach seiner Meinung ein wirkliches wissenschaftliches, sachliches Studium vollkommen ersetzte, ja, übertraf. Als angesehenes Schulhaupt veröffentlichte er eine Reihe von Broschüren, die vor allem als Vorbilder des Stils beabsichtigt waren und aktuelle Zeitfragen der Politik behandelten. Isokrates spricht hier die landläufigen Anschauungen aus; er vertritt die Partei des gesunden Menschenverstandes, der wohlmeinenden, verständigen und weiterblickenden Zeitgenossen, die von dem Fanatismus, der beschränkten und verhetzten Denkungsart der wilden Demokratie frei sind, freilich auch von jenem Fanatismus, der Großes wagt, nach Wahrheit ringt und in die Tiefe geht. Seine Gedanken sind anständiger Mittelschlag.

In der ersten und berühmtesten dieser Schriften, dem „Panegyrikos" vom Jahr 380, predigte er die nationale Einigung ganz Griechenlands und den Feldzug gegen Persien. Seit dem Eingreifen Persiens in den Peloponnesischen Krieg war diese Frage aktuell; so fanden wir den Grundgedanken schon in der Lysistrate; und im 4. Jahrhundert zeigte sich die Abhängigkeit der griechischen Politik von Persien immer drückender. Seiner Vaterstadt Athen wies Isokrates die Führerstellung in diesem Nationalkrieg zu.

Ganz anders ist sein Standpunkt in der Rede vom Frieden (355), die sich auf den Bundesgenossenkrieg (s. o. S. 174) bezieht. Hier rät er eindringlich

den Athenern, allen Ansprüchen auf Seeherrschaft zu entsagen, die Großmachtpolitik endgültig aufzugeben und die Unabhängigkeit der Gemeinden streng zu respektieren; die Seeherrschaft sei durch nichts von einer Tyrannis unterschieden, ebenso ungerecht, drückend und schädlich (115). Zu diesem resignierten, grundsätzlichen Pazifismus haben ihn die trostlosen Zustände im Inneren Athens getrieben. So heißt es (44): „Wir suchen über alle zu herrschen, sind aber nicht bereit, selbst zu Feld zu ziehen, wir fangen beinahe mit allen Menschen Krieg an, aber üben uns nicht selbst dazu, sondern Leute, die teils heimatlos, teils Überläufer, teils wegen schlechter Streiche zusammengelaufen sind, die jedem anderen, der ihnen mehr Sold gibt, gegen uns folgen werden." Im Zeitalter des Individualismus, wo nur das persönliche, vor allem materielle Wohl des Einzelnen als Wert gilt, war die allgemeine Wehrpflicht der Bürger natürlich unbeliebt geworden; niemand wollte sich mehr in seinem wichtigen Privatleben stören lassen. Das Söldnerwesen entwickelte sich immer stärker. — Im folgenden (54 ff.) klagt Isokrates, daß nicht mehr wie früher das Amt des Feldherrn und politischen Staatsleiters in Einer Person vereint sei (Themistokles, Perikles); „die Leute, von denen wir uns in den wichtigsten Angelegenheiten beraten lassen (die Demagogen), halten wir nicht für wert, sie zu Feldherrn zu wählen wegen ihres Mangels an Verstand; und solche, die kein Mensch in eigner oder öffentlicher Sache zu Rat ziehen möchte, schicken wir mit unbeschränkter Vollmacht als Feldherrn aus, als ob sie draußen klüger sein würden ..." Dem Parlamentarier vertraut man natürlich kein Heer an; und dem Söldnergeneral kann man überhaupt nicht trauen. — Unter Perikles, heißt es weiter (126 ff.) kam der Staat schon wegen der verderblichen Seeherrschaft herunter, aber die politischen Zustände waren noch erträglich; auch bereicherte er nicht sich selbst, sondern vermehrte die Staatsfinanzen. Jetzt ist es anders. Unsere Demagogen erklären zwar, aus lauter Sorge für das öffentliche Wohl sich nicht um ihr Privatvermögen kümmern zu können; „aber dieses vernachlässigte Vermögen erhält einen solchen Zuwachs, wie sie es früher nicht einmal von den Göttern hätten erflehen mögen; die Mehrzahl von uns aber, für die sie zu sorgen behaupten, ist so daran, daß kein Bürger mehr vergnügt und sorglos lebt, sondern die Stadt voll von Jammer ist. Die einen fühlen sich genötigt, einander ihre Armut und ihren Mangel zu erzählen und vorzuklagen, die andern klagen über die Menge der Verordnungen, der Steuern und Abgaben für den Staat, über die Bedrückungen der Besitzenden, die soviel Unlust bewirken, daß alle Vermöglichen ein

traurigeres Leben haben als die beständig in Armut sind[1]). Unbegreiflicherweise könnt ihr nicht einsehen, daß keine Gattung von Menschen übelgesinnter gegen das Volk ist als ehrlose Politiker und Demagogen; denn außer anderem Schlimmen wünschen sie vorzüglich auch, daß ihr an dem notwendigen täglichen Bedarf Mangel leidet. Denn sie sehen: wer aus seinem eigenen Vermögen seine Bedürfnisse bestreiten kann, hält es nur mit dem Staat und denen, die zum Besten raten, wer aber von den Gerichten lebt und den Volksversammlungen und den Einkünften davon, ist aus Mangel genötigt, sich ihnen ganz hinzugeben und ihnen großen Dank zu wissen für die politischen und Zivilprozesse und die anderen Angebereien, die durch sie angestiftet werden. In dieser Not also, bei der sie die Herrschaft führen, möchten sie am liebsten alle Bürger sehen. Der stärkste Beweis dafür ist folgender: sie haben es nicht darauf abgesehen, wie sie den Bedürftigen ein Auskommen verschaffen, sondern wie sie solche, die für wohlhabend gelten, den Dürftigen gleichmachen können ... Wir müssen aufhören, für Demokraten die Spione und Angeber zu halten, für Oligarchen aber die Feinen und Guten, und einsehen, daß von Natur keiner eins von beiden ist, sondern jeder die Verfassung eingeführt haben will, in der er am meisten Rechte genießt". (Vgl. Lysias o. S. 180.)

Diese Schilderung macht den Pazifismus des Isokrates begreiflich; die innere Schwäche Athens ist der Grund, warum er eine Friedenspolitik empfiehlt. Freilich zeigt sein Werk auch die typische Kurzsichtigkeit und den mangelnden Wirklichkeitssinn pazifistischer Gedankengänge. So erklärt er, Athen müsse nur abrüsten und auf alle Eroberungen (außer den moralischen) verzichten; dann würden die Nachbarstaaten ihre Eroberungspolitik einstellen, die nur der Angst vor dem kriegerischen Athen entsprungen sei, und ihm sogar Teile ihres Gebiets schenken! —

Etwa ein Jahr später als die Schrift „vom Frieden" erschien der „Areopagitikos", das Werk, in dem die demokratische Romantik des Isokrates sich am klarsten ausdrückt. Die Verfassung, die „Seele der Polis", ist in Zerrüttung, heißt es hier; aber (15 ff.): „Wir kümmern uns weder um ihr Verderben, noch untersuchen wir, wie wir sie reformieren könnten; sondern wir sitzen an den Werkstätten herum und klagen über die Zustände und sagen, nie während der Demokratie sei Athen schlechter regiert worden, aber in unserer Handlungs- und Denkweise schätzen wir die jetzige Staatsform mehr als die von unseren Vorfahren hinter-

[1]) Ich zitiere Isokrates, nicht die heutige Zeitung.

lassene ... Ich finde, das einzige Mittel, um die drohenden Gefahren abzuwenden und die gegenwärtigen Übelstände zu beseitigen, das ist, wenn wir uns entschließen, jene Demokratie wieder anzunehmen, die Solon, der beste Volksmann, einführte und Kleisthenes ... wiederherstellte." Damals hatte Athen seine Glanzzeit. „Die zu jener Zeit den Staat verwalteten, stellten nicht eine Verfassung auf, die zwar den populärsten und mildesten Namen führte, in Wirklichkeit aber sich nicht so zeigte, nicht eine solche, die ihre Bürger in der Weise erzog, daß sie Zuchtlosigkeit für Demokratie, Gesetzesübertretung für Freiheit, Frechheit für Gleichberechtigung und die Möglichkeit, sich derartig zu benehmen, für Glückseligkeit hielten, nein, eine Verfassung, die solche Menschen verabscheute und züchtigte und dadurch alle Bürger besser und gesitteter machte. Das meiste trug bei ihnen zur guten Staatsverwaltung folgendes bei: wenn man eine doppelte Gleichheit annimmt — die eine fordert ‚Jedem das Gleiche', die andre ‚Jedem nach Verdienst' —, so verkannten sie die heilsamere Art nicht. Sie verwarfen d i e Form, die Gute und Schlechte für des Gleichen wert hält, als ungerecht, und entschieden sich für d i e Form, die jeden nur nach Verdienst einschätzt. So verwalteten sie den Staat; sie v e r l o s t e n die Ämter nicht unter alle, sondern w ä h l t e n die Tüchtigsten und Tauglichsten zu jedem Geschäft. Sie hofften, auch die anderen würden sich nach dem Muster der leitenden Persönlichkeiten bilden." Besser als bei der Losung, wo der Zufall waltet, war es bei der Wahl der Tauglichsten möglich, treue Anhänger der bestehenden Verfassung in die Ämter zu bringen. „Dies behagte der Mehrheit und man stritt sich nicht um die Ämter. Die Ursache war, daß sie gelernt hatten zu arbeiten und zu sparen, und nicht das Ihre zu vernachlässigen und nach fremdem Eigentum zu trachten, und nicht aus öffentlichen Mitteln ihren Unterhalt zu bestreiten, sondern mit dem, was jeder besaß, im Notfall der Gemeinde auszuhelfen, und nicht die Einkünfte von den Staatsämtern genauer zu wissen als die aus ihrem eigenen Vermögen." Damals war es schwerer, Leute für die Ämter zu finden als jetzt solche, die ohne Amt bestehen können; man betrachtete damals die Verwaltung nicht als ein gewinnbringendes Geschäft, sondern als eine Aufopferung. Das souveräne Volk stand als T y r a n n da; die Leute, denen ihr Wohlstand und ihre Muße gestattete, Politik zu treiben, waren das G e s i n d e. —

Isokrates hat die Vorzüge der alten Polis, besonders den Gemeingeist, scharf hervorgehoben; aber er kann sich die organische Lebenseinheit des Volks nicht vorstellen und betrachtet auch die alte Demokratie als

Diktatur der herrschenden Klasse, des Demos, über die Besitzenden. Der Areopag, sagt er weiter, war der Hort der alten Verfassung; durch Aufsicht und Strafen hielt er die Bürger in Ordnung. „Deswegen (48 ff.) hielten sich die jungen Leute nicht in den Spielhäusern auf oder bei den Freudenmädchen oder in solchen Gesellschaften, in denen sie jetzt ganze Tage zubringen, sondern sie blieben bei ihrer vorgeschriebenen Beschäftigung, und ihre Bewunderung und ihr Nacheifern galt denen, die darin die ersten waren. Sie mieden den Markt; mußten sie ja einmal darüber gehen, so taten sie es sichtlich mit Scham und mit Züchten. Älteren Personen zu widersprechen oder sie gar zu beschimpfen war ein ärgerer Greuel als jetzt ein Vergehen gegen die Eltern. In der Schenke zu essen oder zu trinken wagte niemand, nicht einmal ein ordentlicher Sklave. Denn sie beflissen sich eines würdigen Betragens und nicht einer gemeinen Possenreißerei; und die Witzlinge und Spottvögel, die man jetzt gute Köpfe nennt, galten damals für einfältige Menschen."

Früher wurden, heißt es weiter, öffentliche Feiern und Veranstaltungen nicht verschwenderisch begangen; dabei war der private Wohlstand beträchtlich. „Aber (54) welcher Verständige muß sich nicht über die jetzigen Zustände betrüben, wenn er sieht, wie viele Bürger um des täglichen Brotes willen vor den Gerichtshöfen losen, ob sie es erhalten oder nicht, aber dennoch beanspruchen, auf ihrer Flotte die in Griechenland verfügbaren Rudermannschaften zu verköstigen?" (Wir können uns die Seeherrschaft finanziell nicht mehr leisten.) „Bei Theateraufführungen tanzen sie in goldenen Gewändern, den Winter verbringen sie in solchen, die ich nicht beschreiben mag. Und so gibt es in unserem Wirtschaftsleben noch mehr derartige Widersprüche, die dem Staat große Schande machen."

Das Bild der Vorzeit hat Isokrates in den Umrissen richtig gesehen; die Farben und einzelnen Züge lieferte ihm der Kontrast zur Gegenwart. Ganz übereinstimmend schildert die Athener des 4. Jahrhunderts der Historiker Theopomp (115, Fragment 213 Jacoby). Der Söldnergeneral Chares, sagt er, der damals in athenischen Diensten stand, war liederlich und ausschweifend; die für den Krieg bestimmten Gelder verwendete er teils für seine Dirnen, teils zur Bestechung der Politiker und Richter in Athen. „Daran nahm der athenische Demos durchaus keinen Anstoß, sondern liebte ihn deshalb nur ganz besonders. Und mit Recht; denn sie selbst lebten gerade so. Die jungen Leute vertrieben sich in den Tanzdielen bei den Freudenmädchen die Zeit, die etwas älteren bei Trunk und Würfelspiel und sonstigem Prassen, und der gesamte Demos wendete mehr

auf für die gemeinsamen Schmausereien und Schlachtfeste als für die Gemeindeverwaltung."

Wir sahen schon, wie überdrüssig das souveräne Volk im 4. Jahrhundert des Regierens wurde, wie groß das Verlangen nach dem starken Mann, dem Alleinherrscher, dem Monarchen. Isokrates ist ein Mundstück dieser allgemeinen Sehnsucht; besonders deutlich spricht er seine Meinung über die Vorzüge der Monarchie, die weitverbreitet war, aus im Nikokles (um 370 verfaßt). Hier heißt es (14 ff.): „Die Staatsformen anlangend, glaube ich, daß es allen als Gipfel der Unbilligkeit erscheint, wenn man die Tüchtigen und Untüchtigen gleichstellt, als sehr gerecht aber, wenn man zwischen ihnen einen Unterschied macht, und nicht die Ungleichen das gleiche erlangen, sondern jeder so gestellt und geehrt wird, wie er es verdient. Die Oligarchien und Demokratien streben nun nach Gleichheit aller Mitglieder der herrschenden Klasse, und es gilt bei ihnen für einen Ruhm, wenn keiner vor den anderen etwas voraus hat. Das ist gerade für die Minderwertigen vorteilhaft. Die Monarchien aber räumen dem Besten die höchste Stufe ein, die zweite dem Nächstbesten, die dritte und vierte den übrigen nach demselben Verhältnis. Und wenn das nicht überall durchgeführt ist, so ist es doch die Absicht dieser Staatsverfassung... Die Beamten (in der Demokratie), die nur für ein Jahr ihre Ämter antreten, werden wieder Privatleute, ehe sie die Staatsgeschäfte verstehen und Erfahrung darin bekommen haben; solche, die ihr Amt immer versehen (in der Monarchie), haben, auch bei ziemlich dürftigen Anlagen, doch wenigstens durch ihre Erfahrung viel vor den anderen voraus. Jene versäumen viel, weil jeder auf seinen Nachfolger hinblickt, diese versäumen nichts, weil sie wissen, daß sie alles selbst erledigen müssen. Zudem schaden die Leute in den Oligarchien und Demokratien durch ihre gegenseitige Eifersucht dem Gemeinwesen; die in der Monarchie haben niemanden zu beneiden und deshalb befördern sie, soweit es möglich ist, das Beste Aller. Ferner können jene mit den Geschäften nicht fertig werden; denn die meiste Zeit beschäftigen sie sich mit ihren Privatsachen, und wenn sie in die Sitzungen kommen, wird man sie häufiger uneinig finden als gemeinschaftlich beratend. Diese aber, die nicht an Sitzungen und befristete Amtsdauer gebunden sind, bleiben Tag und Nacht bei ihren Geschäften und versäumen den richtigen Augenblick nicht, sondern tun jegliches zur gehörigen Zeit. Ferner wollen jene einander übel und möchten gern, daß alle, die vor und nach ihnen Ämter bekleiden, den Staat so schlecht als möglich verwalten, damit sie selbst möglichst viel Ruhm erlangen; diese aber, die ihr ganzes

Leben lang die Geschäfte in Händen haben, bewahren auch immer ihre wohlwollende Gesinnung. Und das Wichtigste: jene widmen sich dem Staat um ihres persönlichen Wohls willen, diese um des Wohls ihrer Nächsten willen; jene ziehen als Ratgeber die größten Draufgänger unter den Bürgern bei, diese wählen sich aus der Gesamtheit die Vernünftigsten aus; dort werden solche geschätzt, die vor Pöbelmassen sprechen können, hier solche, die sich auf die Sache verstehen."

Diese Ausführungen sprechen für sich selbst. Es war nur folgerichtig, wenn sich Isokrates im Jahre 346 mit seiner Flugschrift „Philippos" an den König von Makedonien wandte und ihn aufforderte, ganz Griechenland zu einen. Eine straffe staatliche Einigung hat er dabei nicht im Auge, sondern nur einen griechischen Landfrieden. Über die trostlose politische Lage der Nation fällt manches bezeichnende Wort; so sagt er (52) über den Klassenkampf in Argos (vgl. oben S. 174): „Das Allerschrecklichste ist: wenn die Feinde aufhören, ihnen Schaden zu tun, so bringen sie selbst die angesehensten und reichsten unter ihren Mitbürgern um und freuen sich dieses Tuns so sehr wie andre nicht einmal, wenn sie ihre Feinde töten." Vielleicht noch schärfer spricht sich über diesen Klassenkampf Isokrates im „Archidamos" aus (64 ff.): Die Oligarchien sind gestürzt, aber statt der erhofften Freiheit haben die Bürger nun das gerade Gegenteil. Ihre besten Männer haben sie umgebracht und sind nun von den schlechtesten abhängig. Nach eigenen Gesetzen wollten sie leben, nun herrscht krasse Gesetzlosigkeit. „So mißtrauisch und feindselig stehen sie einander gegenüber, daß sie ihre Mitbürger mehr fürchten als die Feinde ... Der Klassenhaß ist so groß, daß die Reichen ihren Besitz lieber ins Meer werfen würden als die Armen damit unterstützen, und die Dürftigen trachten nach nichts so sehr wie nach der Beraubung der Reichen. Die Opfer haben sie eingestellt, an den Altären schlachten sich jetzt — die Menschen gegenseitig." (Vgl. Thukydides III 81, oben S. 115.) „Eine einzige Stadt hat jetzt mehr Emigranten als früher der ganze Peloponnes." Die geeinten Griechen soll Philipp gegen Persien zum Nationalkrieg führen. „Soldaten werden dir zur Verfügung stehen, so viele du nur haben willst; denn mit Griechenland ist es jetzt so bestellt, daß man eher ein größeres und stärkeres Heerlager aus heimatlos Umherirrenden bilden kann als aus Gemeindebürgern" (96). Diese Umherirrenden sind natürlich notleidende Proletarier. Philipp soll womöglich das ganze Perserreich, zum mindesten Kleinasien erobern, „außerdem dort Städte gründen und die Leute ansiedeln, die jetzt aus Mangel an täglichem Brot umherirren und jeden belästigen, dem sie be-

gegnen. Wenn wir dem Anwachsen dieser Menschen kein Ziel setzen und ihnen keinen ausreichenden Lebensunterhalt verschaffen, werden sie unvermerkt eine so zahlreiche Masse, daß sie den Griechen nicht minder fürchterlich als den Barbaren sind. Aber wir treffen ihretwegen keine Vorsorge und verharren in Unkenntnis über das Anwachsen dieser allgemeinen Bedrohung und Gefahr." (120/121.) Diese sonst in der Litteratur kaum erwähnten vaterlandslosen und bedrohlichen Proletariermassen gehören auch zum Bild des Jahrhunderts der vollendeten Demokratie.

Isokrates sprach im Namen der Griechen, die eine nationale Einigung erstrebten und ein Ende des demokratischen Elends ersehnten. Daß er glaubte, Griechenland werde doch unabhängig bleiben, wenn es sich von Philipp abhängig mache, ist freilich ein Widerspruch; das nüchterne zu Ende Denken war nicht Sache des Isokrates. Das geschichtlich Notwendige hat er dennoch in großen Umrissen richtig und weitblickend erkannt; in der Tat bewegte sich Philipps Politik in der hier vorgeschlagenen Richtung, und das Jahr 337 sah mit der Gründung eines griechischen Staatenbundes, der Philipp als lebenslänglichen Präsidenten und Bundesfeldherrn an seiner Spitze hatte und den Nationalkrieg gegen Persien zum Zweck, einen wesentlichen Teil des Programms verwirklicht. —

Als Politiker ist der berühmte Demosthenes (384—322) das genaue Widerspiel zu Isokrates. Während dieser klar den Sinn der Zeitwende sah: Ende der griechischen Kleinstaaterei, Ende der Selbständigkeit der einzelnen, unbeschränkt demokratisch verwalteten Gemeindestaaten, Einigung der Griechen zur Nation unter monarchischer Führung — hat Demosthenes alle veralteten und überlebten Werte mit voller Hingabe vertreten, halb Fanatiker, halb Don Quijote. Wenn sein Ruhm bis ins 19. Jahrhundert den des Isokrates völlig in den Schatten stellte, so beweist das, wieviel tieferen Eindruck eine noch so unklare pathetische Begeisterung macht, die den Anschein des Heroismus erweckt, als kühle und gelassene Einsicht, mag sie noch so richtig sein. Der letzte Lebenswille der Polis zuckt in Demosthenes auf; Höheres als die Unabhängigkeit des freien Volksstaates Athen kennt er nicht. Der nationale Gedanke berührt ihn nicht; sein engerer Gesichtskreis beschränkt sich auf Athen. Athen soll frei sein, Athen soll mächtig sein vor den anderen Gemeinden! Philipps eigentliche Pläne, die ins Große gehen, verkennt er; er sieht in ihm nicht den Einiger Griechenlands, sondern nur den Bedroher der athenischen Freiheit, er betrachtet alle Schritte des Königs aus der Froschperspektive, als hätte dieser nichts als die Vernichtung Athens im Auge. Nachdem er

sich vom Rechtsanwalt zum führenden Demagogen hinaufgeredet hatte und die Volksversammlung beherrschte, hetzte er ständig gegen die für Philipp eintretenden Politiker und zu einem Krieg gegen diesen. Sein Wirken blieb nicht erfolglos. Er bat Persien um Hilfe (so wenig lag ihm am nationalen Gedanken), das öffentlich ablehnte, insgeheim aber den Demosthenes finanzierte, er brachte (340) ein gegen Philipp gerichtetes Bündnis mit Euböa, Megara und Korinth zustande und im nächsten Jahr, als der König schon in Mittelgriechenland stand, noch Theben auf seine Seite. Die Verbündeten wurden 338 bei Chaironeia entscheidend geschlagen. Der Sieger zeigte sich keineswegs als der blutige Wüterich, als den ihn Demosthenes immer geschildert hatte; er wünschte nicht die Vernichtung Athens, sondern einträchtiges Zusammengehen mit der Gemeinde. Seine Milde widerlegte die Politik des Demosthenes endgültig; die Athener traten dem allgemeinen Bund bei.

Dem Schwung und der echten, wenn auch allzu lärmenden und selbstgefälligen Begeisterung der Reden gegen Philipp zuliebe sah man dem Redner alle seine Schattenseiten nach: die tatsachenverdrehende und geradezu geschichtsfälschende Entstellung der Ereignisse, die unverantwortlichen Demagogenkniffe, die alles uns Bekannte übersteigende Maßlosigkeit, mit der er politische Gegner beschimpft, verleumdet und ihr Privatleben in den Schmutz zieht. Daß er kein Maß kennt und gern übers Ziel hinausschießt, charakterisiert den Mann überhaupt; er, der leichtfertig anderen die Ehre abschneidet, gerät in geradezu psychopathische Raserei, wenn jemand seiner Person zu nahe tritt. Man muß selbst lesen, wie er in einer Riesenrede (Rede 21, gegen Meidias) von etwa 70 Druckseiten zitternde und wieder majestätische Wutausbrüche niederschreibt wegen einer empfangenen Ohrfeige; das lächerliche Mißverhältnis des Vorfalls zu soviel Pathos sieht er nicht. Er hat die Ohrfeige nicht erwidert, sondern eingesteckt; auf dem Papier erst reagiert er, auf dem Papier nimmt er Rache. Der ganze Staat ist in ihm beleidigt. Die Anklagerede soll den Gegner völlig vernichten. Aber gegen ein Schmerzensgeld hat er sie unterdrückt; erst aus seinem Nachlaß ist sie veröffentlicht worden.

Ein Aristophanes hätte sich diese Figur schwerlich entgehen lassen; aber es gab keinen Aristophanes mehr. Doch scheint es kurzsichtig, Kleon zu verdammen, der so gut wie der Redner ein echter Patriot war, dessen Bild uns aber nur durch die Komödie und Thukydides bekannt ist, und Demosthenes zu preisen, der seine Verteidigung vor der Nachwelt selbst führt. Aber mit dem großartigen Schwung der politischen Opposition ist

es, wie wir sahen, nach 404 zu Ende; es bleibt das kleinliche Gezänke der Demagogen, die alle gleichmäßig auf dem Boden der radikalen Demokratie stehen: Genossen untereinander!

Als echter Demagog ist Demosthenes natürlich radikaler Demokrat. Er ist Anhänger des Klassenkampfes; die Partei geht ihm über alles. In der 15. Rede „für die Freiheit der Rhodier" (vom Jahre 351/0) versucht er die Volksversammlung zur Unterstützung der rhodischen Demokraten zu bewegen, die von den dortigen Oligarchen gestürzt und vertrieben waren. Die Oligarchen hatten mächtige Rückendeckung, der Rat des Demosthenes fand kein Gehör. In der Rede heißt es nun (17 ff.): „Ihr habt schon viele Kriege gegen Demokratien nicht minder wie gegen Oligarchien geführt. Das wißt ihr selbst; aber um was es euch im Krieg gegen beide Arten von Gegnern geht, das bedenkt vielleicht keiner von euch. Um was geht es also? Beim Kampf gegen Volksherrschaften um persönliche Beschwerdepunkte, die sich diplomatisch nicht beilegen lassen, oder um ein Stück Land, ein Grenzgebiet, um Fragen der Eifersucht und des Vorrangs; beim Kampf gegen Oligarchien aber um nichts von alledem, sondern um den Bestand der Verfassung und die Freiheit. Ich zögere daher nicht, es auszusprechen, daß es für uns zuträglicher wäre, mit allen griechischen Staaten im Krieg zu liegen, wenn es nur Demokratien sind, als mit einem oligarchischen Hellas in Frieden." Zwischen den beiden Staatsformen gibt es keine Freundschaft, keine Versöhnung.

Bei seinem Bestreben, die Athener zu einer energischen Kriegsführung gegen Philipp zu spornen, stieß Demosthenes auf eine beinahe unüberwindliche Schwierigkeit: die Finanzierung des Krieges. Unter dem Schatzmeister Eubulos, der seit 354 amtierte, hatte sich die Finanzlage der Gemeinde gebessert: die Flotte konnte vermehrt, glänzende Bauten konnten errichtet werden, und vor allem blieben beträchtliche Überschüsse, die unter der alten Bezeichnung „Schaugelder" an das Proletariat verteilt wurden als ein regelmäßiges, arbeitsloses Einkommen. Die Finanzpolitik des Eubulos ging ganz im Geist der pazifistisch-materialistischen Richtung, die den Staatsgedanken geradezu verneint und nur Behaglichkeit und Lebensgenuß im Privatleben erstrebt. Was für Zustände sich dabei ergaben, lehren die oben mitgeteilten Stellen aus Isokrates und Theopomp. Und damit alle Überschüsse der Gemeinde auch restlos für die privaten Bedürfnisse des Proletariats aufgingen, hatte Eubulos ein Gesetz durchgebracht, das jeden Versuch, die Schaugelder für Kriegszwecke zu verwenden, mit der Todesstrafe bedrohte.

Dieses Gesetz stand dem Demosthenes wie ein Stein im Wege. Er verlangte noch den alten Bürgersinn der Zeit, wo bei jeder eindringenden Gefahr noch „Gemeindrang eilte die Lücke zu verschließen". Aber der Polis war schon längst der Geist ausgetrieben, ihre Bevölkerung war kein Volk, keine organische Lebenseinheit mehr. Und Demosthenes war als Demokrat durchaus kein grundsätzlicher Gegner der Schaugelderverteilung und wollte das Übel gar nicht mit der Wurzel ausrotten. Man muß, so führt er in der 10. Rede (35 ff.) aus, dem armen Volk die Einnahme gönnen. Freilich muß man darauf sehen, daß nur Überschüsse der Gemeinde verteilt werden und nicht ungerecht konfisziertes Privateigentum.

Im Krieg wollte er die Schaugelder nicht mehr als Armenunterstützung, sondern für den Krieg verwendet wissen. Aber das Gesetz des Eubulos zwang ihn zur Zurückhaltung. Unpopulär war ein Angriff auf die Verteilung der Schaugelder immer, und selbst in den olynthischen Reden (von 349), die wohl noch vor das Gesetz des Eubulos fallen, kann er sich nur gewunden ausdrücken. So heißt es in der ersten dieser Reden (19 ff.): „Was die Kriegskosten betrifft, so habt ihr, Männer von Athen, so viele Mittel zum Kriegführen wie überhaupt kein anderes Volk. Aber die vertut ihr nur so nach Belieben. Wenn ihr diese Gelder den dienstwilligen Truppen zuwenden wollt, so bedarf es keines weiteren Zuschusses, wo nicht, so bedarf es eines solchen, oder vielmehr es fehlen dann überhaupt die Mittel. — Was? könnte man da sagen, du beantragst, daß diese Gelder für Kriegszwecke verwendet werden? — Bei Gott, ich nicht! Ich meine nur, die Soldaten müssen ausgerüstet werden und von Rechts wegen muß man, wenn man Geld empfängt, dafür auch seine Schuldigkeit tun, während ihr es so ohne weiteres einsteckt und bei Festen verjubelt."

Unumwundener sagt er in der 3. olynthischen Rede (10 ff.): „Wundert euch nicht, wenn ich etwas vorschlage, was den meisten von euch unerwartet kommen wird. Beruft eine Gesetzeskommission ein. Beantragt vor dieser Kommission kein neues Gesetz — denn ihr habt deren genug —, sondern hebt die für unsere Lage nachteiligen auf. Gerade heraus: ich meine die Gesetze über die Schaugelder und einige über die militärische Dienstpflicht. Die ersten verteilen die Kriegsgelder als Schaugelder an das müßig daheimsitzende Volk, die zweiten gewähren denen, die sich der Wehrpflicht entziehen, Straffreiheit und nehmen so auch solchen die Lust, die ihre Schuldigkeit tun wollen." Und weiter heißt es (19): „Wenn jemand in der Lage wäre, uns die Schaugelder zu belassen und andre

Hilfsquellen zur Deckung der Kriegskosten anzugeben, würde der mich nicht ausstechen? Allerdings, ihr Männer von Athen, wenn Einer das fertig bringt. Aber es sollte mich wundern, wenn es schon jemals einem Menschen geglückt wäre oder noch glücken sollte, nachdem er sein Vermögen für unnütze Dinge vertan hat, mit Nichts das Nötige bestreiten zu können."

Es ist ja nicht allein die Verteilung der Schaugelder, die Demosthenes bekämpfen mußte, es ist die ganze Stumpfheit des Volkes, die Teilnahmslosigkeit an der Politik, die Scheu vor dem Militärdienst und das deshalb immer mehr um sich greifende Söldnerunwesen, es ist ein kompakter Widerstand von solcher Stärke, daß des Redners überschrieenstes Pathos nur das notwendige und berechtigte Reagieren darauf scheint. Der einzige Wert, der noch Kurs hat und dem sich alles beugt, ist der Reichtum; für Geld ist alles feil. Das weiß Demosthenes auch und spricht es aus in der 3. philippischen Rede (vom Jahre 341), wo er (36 ff.) sagt: Die Freiheitsliebe der früheren Griechen muß ebenso ihren guten Grund gehabt haben wie das knechtische Wesen jetzt. Damals beseelte das Volk ein empfindliches patriotisches Ehrgefühl, das „stärker war als Persiens Schätze", damals galt Bestechlichkeit als ein Greuel. „Nun ist das alles gleichsam ausverkauft und vom Markt verschwunden und statt dessen etwas eingedrungen, wodurch Hellas siech und verloren ist. Und was ist dieses Etwas? Eifersucht, wenn einer etwas erschnappt hat; Spott, wenn er es eingesteht; Nachsicht für die Überführten; Gehässigkeit, wenn einer die Korruption geißelt; und was nur sonst sich im Gefolg feiler Bestechlichkeit einstellt. Wir haben Schiffe, Menschen und Geld in Menge, Material in Überfluß, alles, wonach man die Stärke eines Staates einschätzt, durchaus viel reichlicher als vormals. Aber das alles wird unnütz, unbrauchbar, unwirksam durch den schnöden Wucher, der damit getrieben wird."

An solchen Stellen spricht der Geist der alten Polis aus Demosthenes; hier steht er groß da in der kleinen Zeit. —

Vervollständigt mag das Bild dieser Zeit werden durch die Porträts des Gassendemagogen und des Lumpenpatrons, jener Karikaturen der führenden Politiker, wie sie Theophrast in den Charakteren (nach 319 entstanden) gemalt hat. Zunächst über ersteren (VI 7): „Der ausgeschämte, verworfene Mensch ist wohl auch von der Sorte, die den Pöbel in Haufen um sich versammeln und aufhetzen, mit lauter, heiserer Stimme schimpfen und mit den Leuten verhandeln. In-

zwischen treten manche herzu, andre gehen wieder fort, ehe sie ihn angehört haben, sondern einige bekommen nur den Anfang, andre einen Übergang, wieder andre ein Stück des eigentlichen Inhalts zu hören. Nirgends hält er es für angebrachter, seine Gemeinheit zur Schau zu stellen, als wo ein Volksauflauf ist." Und über den Lumpenpatron (XXIX): Dieser sucht vor allem den Umgang mit Leuten, die einen Prozeß verloren haben; so denkt er Erfahrung zu sammeln. „Es gibt keine braven Leute, erklärt er, alle sind gleich; er spottet: wie brav der ist! Den Schurken nennt er einen freien Mann; wenn jemand die Probe aufs Exempel machen will, so gibt er zu, es sei wohl manches wahr, was die Leute über jenen sagen, aber manches wüßten sie gar nicht; er besitze, erklärt er, vortreffliche Anlagen, sei ein guter Kamerad und rechter Kerl; noch nie, versichert er, sei er auf einen so brauchbaren Menschen gestoßen. In der Volksversammlung nimmt er die Partei des Redners, bei Gericht die des Angeklagten, und sagt zu den Dasitzenden eindrucksvoll: „Man muß beim Richten nur die Sache ansehen, nicht die Person." Der Angeklagte, erklärt er, sei ein wachsamer Hund des Volkes; „wir werden bald niemand mehr haben, der ein Herz für das Gemeinwohl hat, wenn wir solche Leute in der Patsche sitzen lassen". —

Dieses Athen war der Freiheit schon längst nicht mehr würdig. Es kam doch „post festum", wenn man gegen 330 die Rechte des Areopags vermehrte (wohl in dem Sinne, wie es Isokrates gefordert hatte) und die jungen Leute, die das 18. Lebensjahr erreicht hatten, einer zweijährigen Dienstpflicht unterwarf, wobei sie unter der Aufsicht von „Zuchtmeistern" exerzieren und Wachtdienst leisten mußten. Diese Maßnahmen wurden getroffen unter der Verwaltung des Lykurgos, der von 338 an mit bestem Erfolg den Finanzen Athens vorstand. Endlich war wieder ein Ehrenmann aus altem Geschlecht Staatsleiter. Persönlich unantastbar, ein unerbittlich strenger Sittenrichter, dem die öffentliche Moral alles galt, ging er gegen Verfehlungen vor und beantragte bei seinen Anklagen am liebsten die Todesstrafe. Mit leichtem Schauder liest man, daß er das große konfiszierte Vermögen eines hingerichteten Reichen an die Athener verteilte; hier zeigt er sich als doktrinärer Demokrat. Gerade wegen seiner Strenge genoß er die höchste Ehrfurcht in Athen; als der lärmende Pöbel in der Volksversammlung ihn im Reden unterbrach, rief er aus, der Demos brauche die Peitsche, und damit hatte er ausgesprochen, was not tat. Bald sollte das Volk aufs unwürdigste vor den im makedonischen Dienst stehenden Statthaltern kriechen.

Athen war alt geworden und hatte politisch abgedankt. Man wünschte nur noch Ruhe und Behaglichkeit. Der Machtwille hatte sich längst ausgelebt, überlebt. An den makedonischen Kriegern bewunderte man kaum die Kühnheit, mit der sie die Hand nach der Weltherrschaft ausstreckten: man sah in ihnen nur die rauhen, ungeschliffenen Polterer. Und auf nichts waren die Athener damals stolzer als auf ihre Zivilisation, ihren Schliff des Benehmens. Sich elegant und nach der Mode bewegen, den guten Ton beherrschen, ein richtiger Lebemann sein, im kultivierten Genuß des Daseins seine Tage hinbringen — Höheres kannte und wollte man nicht mehr. So erscheint in der Komödie Menanders und seiner Zeitgenossen das Ideal des Atheners; unvergleichlich vereint hier die Sprache Natürlichkeit und polierteste Feinheit der Form, die Schlichtheit ist raffiniert. Es ist die Höhe des guten Geschmacks. —

In einem unvergeßlichen Bild hat der Redner Demades das damalige Athen bezeichnet als „unsere Stadt, die nicht mehr das Athen unserer Ahnen ist, sondern ein altes Weibchen, das in Pantoffeln einherschleicht und sein Schleimsüppchen schlürft."

Unheroisch, wie es für den Stil dieser materialistischen Demokratie paßt, geht der freie Volksstaat zugrunde.

VI.

Platon.

Platons Lebenswerk bedeutet einen Wendepunkt in der griechischen, ja in der europäischen Geistesgeschichte. Es ist eine Einheit; einzelne Äußerungen über die Demokratie, die man anhäufen könnte, erhalten ihren eigentlichen Sinn erst in Beziehung auf den Kern seines Wirkens. Die Einheit ist aber nicht starr systematisch zu fassen, und Formeln versagen vor der lebendigen Bewegung seines Wesens. So müssen wir uns im Rahmen dieser Arbeit mit Andeutungen begnügen. Die Bögen und Brücken seiner Gedanken sind gewöhnlich so weit gespannt, vom Anfang bis zum Ende eines Dialogs, daß herausgerissene Zitate wenig besagen. —

Die erste, unbewußte Philosophie eines Volkes ist, wie wir in der Einleitung sagten, in seine Sprache niedergelegt; das alte Griechisch gestattet uns einen tiefen Einblick in die Anschauungen und Gesinnungen der Nation. Die Worte bezeichnen nun von Haus aus niemals konkrete Einzeldinge (das können sie nur, wenn nähere Bestimmungen dazutreten), vielmehr umfassen sie immer ganze Gruppen und Gattungen von Lebewesen, Gegenständen oder Handlungen; die Synthese ist der Sprache ursprünglich. Damit ergibt sich als eigentliche Bedeutung der Worte ein Etwas, das sich mit dem empirisch Vorhandenen nicht deckt, sondern daneben und darüber hinaus eine Sonderexistenz führt. Das Wort „Baum" deutet auf etwas Typisches, Urbildliches hin; auch tausend einzelne Bäume erschöpfen das Wesen nicht, aber schon einer weist darauf hin. Die Gegebenheiten der Natur muß der Mensch durch Synthese umwandeln, aus der verwirrenden Vielheit typische Wesenheiten und Urbilder schaffen, die allein ihm gemäß und begreiflich sind.

Bezeichnen nun die Worte von Haus aus Allgemeinbegriffe? Oder was sonst? Um das zu beantworten, müssen wir noch eine Stufe tiefer steigen, zu den Urworten.

Die vergleichende Sprachwissenschaft lehrt, daß die indogermanischen Einzelsprachen eine gemeinsame Mutter haben: das Urindogermanische. Diese Sprache ist nicht überliefert, sondern erschlossen. Ihr können die (ein- oder zweisilbigen) Wurzeln, die Grundworte, Urworte zugeschrieben

werden, aus denen mit Differenzierung und Bereicherung des Lautbestands und der Bedeutung die Worte der Einzelsprachen hervorgewachsen sind. Die einzelnen verzweigten Sprößlinge sehen nach Form und Bedeutung sehr oft verschieden aus; aber wie auf den ursprünglichen Lautbestand, so darf man wohl auch auf die Grundbedeutung der Wurzel schließen. Das Ergebnis ist einheitlich und überraschend.

Einige Beispiele, die sich beliebig häufen ließen! Unser deutsches Wort „Wolf", das griechische λύκος und das lateinische lupus gehen alle auf die Wurzel „velqo" zurück, die bedeutet: ziehen, reißen: der Wolf ist also der Reißer, das reißende Tier; und von derselben Wurzel kommt das griechische ἄλοξ oder αὖλαξ die Furche, eigentlich das Aufgerissene. Das deutsche Wort „Zähne", griechisch ὀδόντες lateinisch dentes, ist herzuleiten von dem Partizip „edontes" die Esser, die „Beißerchen". Unser Wort „Nest" und das lateinische nidus gehen zurück auf die Wurzel „nisdos", die bedeutet: Platz zum Niedersitzen (ni = nieder und sdo = Sitz, vgl. sedo); dementsprechend bezeichnet auch das altindische nidas ganz allgemein: Ruheplatz; auf die Bedeutung „Vogelnest" ist das Wort in den anderen Sprachen erst nachträglich eingeengt worden.

Wir sehen: die Wurzeln, die Urworte, bezeichnen nie konkrete Einzeldinge, aber ebensowenig feste Begriffe, sondern immer Aktionen!

„Alles, was der Mensch natürlich frei ausspricht, sind Lebensbezüge" (Goethe). Die Wurzeln sind von den Regungen, Bewegungen und Tätigkeiten des Menschen genommen. Hierher gehört vorzüglich der Nachahmungstrieb; das gilt besonders von den lautmalenden Wurzeln, die einen Eindruck der Außenwelt durch ein Lippengeräusch nachbilden. Bei „Nest" und „Ruheplatz" ist wesentlich die bekannte und selbst vollzogene Bewegung des sich Niederduckens. Alles, was sich dreht, ist von Haus aus „das Drehende" oder „das Gedrehte", gleichgültig, ob Strick, Schnecke oder Kreisel. Erst nachträglich sind durch kleine Unterschiede im Lautbestand die Wurzeln differenziert und Einzelworte für die Einzeldinge gebildet worden; aber man muß sich eine Urzeit vorstellen, wo alles Reißende und Gerissene nur Eine Bezeichnung hatte, wo alles sich Windende, ob Schlange, Wurm oder Ranke, mit Einem Wort benannt wurde und unter Eine Vorstellung fiel. Die Götter der Urzeit sind noch nicht plastische Gestalten wie bei Homer, sondern Potenzen, unpersönliche Kräfte, Träger einer Tätigkeit.

Die Urworte bezeichnen Regungen und Tätigkeiten, die der Mensch ausführt, ausführen könnte oder möchte; er will sich niedersetzen, ducken,

kriechen, sich drehen, will schreien, laufen, etwas greifen, essen, bearbeiten, anfertigen — und das alles kann er sich auch vorstellen. Findet er an Wesen und Dingen außer ihm eine ebensolche Aktion, so ist ihm dieses Merkmal, die Beziehung auf sich, das Entscheidende und genügt ihm zur Benennung.

Dies ergibt sich als der anfängliche Zustand der Grundsprache, der natürlich noch in den Einzelsprachen nachwirkt, besonders bei einem Volk wie den Griechen, das sich mit solcher Raschheit von barbarischer Ursprünglichkeit zur höchsten Kultur entwickelt hat.

Der Anschluß an die Außenwelt (nicht ein theoretisches Erkennen, sondern ein sich Aneignen zum praktischen Gebrauch) wird auf dieser Stufe vermittelt durch Aktionen, durch „Lebensbezüge". Das Gewicht liegt auf der Bewegung, dem Fließen, dem Dynamischen, nicht auf dem Starren, Festen, Statischen; auf dem Werden, nicht auf dem Sein. Wir befinden uns in der rein biologischen Sphäre: auch in der Sprache flutet der Prozeß des Lebens, sie ist ein Mittel und Ausdruck des Lebenstriebes. Aber hat der Mensch nicht auch Anteil an der logischen Sphäre? Und außer am Leben auch an der Wahrheit? Am objektiven Geist?

Was ist Wahrheit für den Griechen in der alten Zeit? „Der Mensch ist mir verhaßt wie die Pforten der Hölle, der etwas anderes in seiner Brust verbirgt als er sagt"; so spricht Achilleus (Ilias 9, 312/3). Wahrheit heißt griechisch ἀληθεία das Unverborgene, Unverhohlene, und gleichbedeutend mit diesem Wort wird (noch von Thukydides!) τὸ σαφές gebraucht, das „Deutliche, Klare". Also wahr ist gleich klar, einleuchtend; wahrhaftig ist, wer offen ist. Beides erkennt man nur an subjektiven Merkmalen; noch unbekannt ist die Auffassung der Wahrheit als objektive Übereinstimmung einer Aussage mit dem Gegenstand. Kurzum, wir befinden uns auch hier noch in der biologischen Sphäre; die Lüge gilt noch als berechtigt, harmlos, als naturnotwendiges Mittel im Lebenskampf. Odysseus lügt mit gutem Gewissen, ja mit künstlerischem Genuß.

Das Biologische dominiert durchaus in den Anschauungen; aber wenn sein Gebiet auch im Bewußtsein der archaischen Zeit vorwog, so ist damit nicht gesagt, daß es nichts außerdem gab. Die Bezeichnungen der Sprache waren schon anwendbar und wurden angewendet auf das Seiende, Ruhende, auf feste Begriffe; das menschliche Denken richtete sich, ob bewußt oder nicht, nach strengen Gesetzen, die selbstgemäß sind, ihre Regel in sich,

nicht in Beziehung auf das Leben haben, die absolute Gültigkeit bei sich führen: kurzum, der Möglichkeit nach ragte in die Welt der Biologie schon das Reich des absoluten Geistes hinein, das Zeitlose, Ewige.

Die angeborene Neigung der Griechen zum Rationalismus, ihre Hochwertung der Vernunft und des Bewußtseins, die aus ihrer Triebstärke und der brennenden Leidenschaftlichkeit ihres Naturells herzuleiten ist, erweckte schon bald ihre Aufmerksamkeit für das Gebiet des reinen Geistes. In der vorsokratischen Philosophie wird dieses dem naiven Menschen unbekannte Land für das Bewußtsein entdeckt. Die Pythagoreer erschlossen aus der Regelmäßigkeit der Gestirnbahnen und der wissenschaftlichen Akustik eine das Weltganze beherrschende, einheitliche, zahlenmäßig ausdrückbare Gesetzlichkeit, die jonischen Naturphilosophen suchten den „Anfang", das Prinzip, die einheitliche Grundtatsache allen Geschehens. Dabei setzten sie ebenso wie die Pythagoreer die rationale Erklärbarkeit des Lebensprozesses voraus. Sie suchten nicht die mechanischen Gesetze der toten Körper, die allein exakt sein können, wie die klassische Physik der Neuzeit, sie suchten das Gesetz des Lebens selbst. Alles lebt, alles ist voll von Göttern, glaubte Thales.

Die absoluten Denkgesetze, die festen Allgemeinbegriffe, deren Bildung die Sprache gestattete, nahm man nicht als etwas Formales, sondern — wie die Tatsachen des Innenlebens überhaupt — als etwas Gegenständliches: was die Allgemeinbegriffe bezeichneten, das mußte es auch geben, das mußte irgendwie körperlich vorhanden sein! Die Gesetze des Denkens mußten zugleich Naturgesetze sein, Regeln, nach denen auch das Leben ablief. Das Sein dieser inneren Gegebenheiten war die allergewisseste Wirklichkeit; eher verzichtete man darauf, an das sinnlich Wahrnehmbare der Außenwelt zu glauben!

Eine besondere Stellung unter den Vorsokratikern nimmt Heraklit ein. Sein Denken steht dem urtümlichen Welterfassen in Urworten besonders nah; und sein Bewußtsein erfaßt das Mißverhältnis aller starren und statischen Begriffe zum Lebensprozeß. Diesen betrachtet er als Einheit, nach einheitlichem Gesetz sich abspielend (wie auch die andern jonischen Naturphilosophen); aber durch die Sinne wird diese Einheit gespalten; und die sprachlichen Bezeichnungen, die Begriffswörter, stellen Einzelnes daraus als isoliert hin, was nicht isoliert ist. Tag und Nacht ist Eins (Frg. 57); Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Überfluß und Hunger (Frg. 67). Kurzum, jedes Ding hat seinen Gegensatz an sich, nur die Unzulänglichkeit unserer Auffassung trennt und vereinzelt

jegliches. Wenn wir etwas setzen, müssen wir zugleich eine Gegensetzung machen, jedes Plus bedeutet zugleich ein Minus. Wie hier Heraklit die Einheit der festen Begriffe auflöst, nähert er sich dem Weltbild der Urworte, das nur Aktionen und Bewegung kennt. Aber im Gegensatz zur typischen archaischen Weise will er nicht mehr sich einfach der bunten Fülle der Wirklichkeit bemächtigen, sondern ihre Einheit und ihr verborgenes Gesetz verstehen. Das zeigt auch die zu seiner Zeit überhaupt einsetzende, aber bei ihm besonders auffallende Substantivierung der Sprache. Heraklit sagt nicht verbal: „Feuer wandelt sich erstens in Meer", zählt nicht einzelne Aktionen in ihrer zeitlichen Reihenfolge auf, sondern er sagt: „Feuers Wandlungen: erstens Meer" (Frg. 31). So hebt er statt des Einmaligen das Ewige, Gesetzmäßige hervor; die Zeit ist nur Schein! Und hatte der archaische Grieche nicht einmal an die Einheit der Person geglaubt, sondern einen labilen Zustand angenommen (und repräsentiert), bei dem die Schwankungen und unbegreiflichen Gegensätze der Empfindung einfach unmittelbare Eingriffe der Götter sind, so begreift Heraklit das ἦθος, die angeborene Eigenart, die geprägte Form, als schicksalbestimmenden Dämon des Menschen.

Die jonischen Philisophen waren einsame Denker, die sich an die letzten Fragen wagten und aus allen Bindungen des Volkes gelöst hatten. Ein Heraklit weist alle Überlieferung und Autorität zurück, auch die Dichter, die alten Erzieher des Volks, und zeigt der Masse gegenüber stärkste Abneigung, ja Verachtung. Für Politik findet sich kein Interesse, begreiflicherweise; die jonischen Gemeinden Kleinasiens waren im 6. Jahrhundert zwar kulturell in hoher Blüte, aber politisch erst von Lydien, dann von Persien abhängig. —

Wir hatten zu Anfang (S. 17 f.) die Polis als die Gemeinschaftsform betrachtet, in der eine Menschengruppe zu einem lebendigen Organismus, einem „Individuum", einem Unteilbaren im eigentlichen Sinne des Wortes, zusammengeschlossen ist und ihr Leben bestimmen läßt vom „Nomos", dem Gesetz des Unendlichen, das Ordnung und Sinn schafft; wir sahen auch, daß die absoluten Forderungen hier biologisch eingeschränkt waren, ihre Gültigkeit sich nur auf die Polis und nicht darüber hinaus erstreckte, so die Sittlichkeit sich mit Gesundheit, der Wert und die Tugend mit Gedeihen deckte: der Geist war biologisch gebunden. Über die politische Bedeutung der Sophisten ist schon oben gesprochen; ihre geistesgeschichtliche Bedeutung wird jetzt noch klarer. Sie wollen nicht, wie die jonischen Denker, forschen und „verstehen" um der Wahrheit willen; sie glauben

nicht, daß es Verstehen und Wahrheit überhaupt gibt. Sie wollen wirken, politisch, d. h. in der Polis wirken, aber mit den Mitteln des Geistes und des Denkens. Ihr formaler Rationalismus wendet sich gegen den Nomos, die Ordnung des biologisch gebundenen Geistes. In ihnen erhebt sich die urtümliche Art, die nur Aktionen und Lebensbezüge kannte, gegen die neu aufkommende Lehre von der objektiven Wahrheit, dem Selbstwert und der Eigengesetzlichkeit der Wissenschaft; alles Geistige ist ihnen nur Mittel des Willens, Mittel zum Zweck. Die innere Verfassung und Denkweise des Bürgers der alten Polis weiß vom Selbstwert des Geistigen, von einer Sittlichkeit um ihrer selbst willen nichts; wird nun diese Menschenart an der unverbrüchlichen Gültigkeit des Nomos irre, geht ihr die Gemeinschaftsbildung verloren, so bleibt übrig ein — Alkibiades, der rücksichtslos seinen Trieben und seiner Ichsucht dienende Herrenmensch. Die Sophistik gibt nur die Theorie zu seiner Praxis. Sie vertritt also eigentlich nichts Neues, sondern das Urtümliche, Alte; das Neue bringt Sokrates.

In Platons „Gorgias" tritt dem Sokrates gegenüber Kallikles, eine Alkibiadesnatur, die man als Mundstück sophistischer Theorien anzusehen pflegt. „Ich bin in die Wahrheit verliebt", bekennt der wunderliche Sokrates und stellt Sätze einer absoluten Ethik auf: das größte Übel sei Unrechttun und für begangenes Unrecht nicht bestraft zu werden. — Das sind doch Narrenspossen! Meinst du das wirklich im Ernst? entgegnet Kallikles, dann wäre ja unser praktisches Handeln ganz verkehrt, und entwickelt nun seinen Standpunkt. Deine Ethik mag nach dem Gebot des Nomos, der Moral, richtig sein, aber nicht nach dem Gesetz der Natur. Den Nomos haben die Schwachen zu ihrem Schutz erdacht; aber ein rechter Mann läßt sich kein Unrecht gefallen, nur eine Sklavenseele. Mit deiner Ethik kann man sich vor Gericht nicht heraushelfen, wird an seine Feinde sein ganzes Vermögen verlieren — kurzum, wer die absolute Ethik befolgt, ist biologisch geschwächt und nicht mehr lebensfähig. Wertvoll sein heißt stark sein. Die Starken sind nicht aufzufassen als körperliche Herkulesse, nicht als Gehirnathleten; vielmehr sind es die besten Exemplare der herrschenden Klasse, die Leiter des Staatswesens. Bezeichnend für sie ist ihre Triebstärke und die Befriedigung ihrer Triebe mit allen Mitteln.

Sophistisch an diesen Gedanken ist, daß der Nomos nur als Moral, als willkürliche Menschensatzung betrachtet wird, und die Lehre vom Naturrecht, vom unbegrenzten Recht des Stärkeren. Aber sonst verrät

Kallikles archaische Gesinnungen; er denkt im Sinne der Standesmoral des Adels, in ungeprüften Sentenzen (vgl. o. S. 41): Ein rechter Mann läßt sich kein Unrecht gefallen; er denkt nach biologischen Gesichtspunkten, er stellt am höchsten die Angehörigen der herrschenden Klasse, die Leiter des Staates, die „nicht bloß intelligent sind, sondern auch mannhaft und tüchtig, um ihre Absichten auch auszuführen, ohne zu erliegen aus Weichlichkeit der Seele" — er gibt der Willenskraft den Vorzug (s. o. S. 29).

Hier treten sich deutlich gegenüber das Alte und das Neue. Die alte Parole heißt: biologische Kraft im Fluß des Lebens; die neue heißt: logische Wahrheit, die immer dasselbe sagt, und absolute sittliche Normen.

Sokrates hängt insofern mit der Sophistik zusammen, als er ihren Rationalismus teilt. Auch er wendet sich gegen das Standesdenken der alten Zeit, das sich in ungeprüften, geprägten Sentenzen bewegt; aber er bekämpft das nicht, um den Nomos aufzulösen, sondern um ihn neu zu begründen. Im 5. Jahrhundert, vor allem in den Parteikämpfen des peloponnesischen Krieges, waren alle Werte ins Wanken geraten (s. darüber Thukydides oben S. 115); Sokrates will sie nicht völlig stürzen, sondern wieder befestigen. Aber der alte Glaube, die Bindungen der Gemeinschaft wirken nicht mehr; man muß sich darüber durch rein vernünftige Betrachtung verständigen. Es gilt die ἀρετή (gefaßt im alten Sinne als Tüchtigkeit und Gedeihen, Tugend und Gesundheit vereint), es gilt das ἀγαθόν, den höchsten und primären Wert, der alle einzelnen Vorzüge und Trefflichkeiten (ἀρεταί) umspannt, vereint, zur lebensmöglichen Wirklichkeit bringt. Er glaubte an die Wahrheit, an die Realität der allgemeinen Begriffe, an absolute sittliche Normen. Den Wert zu erfassen, wertvoll zu sein, das hielt er für eine Sache des Wissens und der Belehrung. Die Areté ist lehrbar.

„Wenn man einem Menschen Verstand schaffen und einpflanzen könnte, so hätte niemals ein hervorragender Vater einen minderwertigen Sohn (dieser würde sich ja nach gesunden Weisungen richten); aber durch Belehrung kann man niemals den Minderwertigen besser machen." So sagt Theognis (435 ff.), und das stimmt zu Pindars Wort: „Wer nur das Lehrbare besitzt, ist ein dunkler Mann." Die archaische Zeit glaubte nicht an die Kraft der Belehrung, sondern an die Vererbung; das Biologische galt. In der entformten Zeit des Sokrates war als Richtschnur nur das Logische geblieben.

Mehr soll hier von Sokrates nicht gesagt werden. Mag man seine selbsteigene Bedeutung noch so hoch werten, er wirkt auf uns doch nur noch deshalb, weil er auf Platon wirkte. Nur der platonische Sokrates ist welthistorisch. Er gab den Anstoß zu Platons Denken, er gab diesem Denken die feste Grundlage, ihn machte Platon zum Verkünder seiner eigensten Erkenntnisse und der neuen, von ihm entdeckten geistigen Welt und Weltordnung des Inneren. Sokrates wirkte auf ihn durch seine Lehre, durch sein Leben, das er daran wandte, seinen Mitbürgern die Lehre zu verkünden und sie zur Besinnung auf die sittlichen Werte wachzurufen, sie zur Klärung dieser Fragen zu zwingen, sie als nicht zu verjagende Bremse aus ihrer stumpfen Schläfrigkeit aufzustören — das betrachtete er als seine göttliche Mission — und nicht zuletzt durch seinen Märtyrertod (399), den er sterben mußte als Opfer der restaurierten Demokratie. Die damaligen Leiter der athenischen Politik hatten die Klage gegen ihn erhoben. Man stand im Zeichen der Reaktion; die alten Begriffe vom Staat sollten ihre Autorität wieder erhalten. Die rücksichtslose Prüfung, der Sokrates alle geltenden Anschauungen unterwarf, war unerwünscht. Er verdarb die Jugend *politisch*, deshalb mußte er fallen.

Platon (427—348) entstammte, im Gegensatz zu dem Handwerkersohn Sokrates, dem vornehmsten Adel Athens. Die Standestradition und eigene Neigung wiesen ihn auf die politische Laufbahn. Wie er selbst berichtet, haben ihn zwei Ereignisse von der unheilbaren Verderbnis seines Heimatstaates überzeugt: die Herrschaft der 30 Tyrannen (zu denen sein Oheim Kritias gehörte) im Jahr 404, die in Gewaltsamkeit ausartete, und vor allem der Tod des Sokrates durch die Demokraten 399. Immer schwieriger schien es ihm, einen Staat zu verwalten; er sah ein allgemeines zielloses Treiben, er sah den raschen Verfall des bestehenden Rechtes und der alten Sittlichkeit, er betrachtete schließlich die Regierung aller Staaten seiner Zeit als schlecht. Und er glaubte das Leben des Staates wie des Einzelnen nur reformieren, die Menschen vom Unheil nur erlösen zu können durch die Wissenschaft von der Wahrheit; die echtbürtigen und wahren Philosophen müssen ans Ruder kommen! (7. Brief).

Damit ist der Kernpunkt seines Wirkens schon bezeichnet; und da die Voraussetzungen seines Denkens bereits im vorigen entwickelt sind, so können wir nun kurz zusammenfassen. *Platons eigentliches Ziel ist die Reform der Polis.* Die Erlösung und Gesundung des Einzelmenschen hält er nur im Rahmen der Gemeinschaftsform für möglich. Der Isolierte ohne Gemeinschaftsbindung kann nicht wertvoll,

nicht glücklich, nicht gesund sein. Das Mittel, um zu diesem Ziel zu kommen, ist die Wissenschaft. Sie kann den richtigen Pfad weisen und einen Stand von neuen Führern erziehen. Die Wissenschaft soll die Religion, die absolute Ethik den Nomos ersetzen.

In dem großen Werk vom „Staate" werden alle Einzelgebiete platonischer Forschung zusammengefaßt und erhalten ihren Platz zugewiesen.

Bewußt wird nun der Geist der alten Polis und ihr Wert; der einst unbewußt durchlebte innere Prozeß, der zur Bildung der Polis, zur Ausgestaltung der alten Staatsethik geführt hatte, vollzieht sich nun von neuem in der Helle des Bewußtseins. Und das Bewußtsein kann das Wesen der alten Polis auch treu und klar abspiegeln, nur Eines nicht, nur ihren Lebenskern nicht: die Religion! Das Religiöse kann vom Bewußtsein nicht erfaßt werden, im Licht rationaler Betrachtung wird es alsbald unsichtbar. Und soviel auch vom Erbe der Vorzeit wiedergewonnen wird, soviel alte Spruchweisheit („Maßlosigkeit erzeugt Übergriffe" und ähnliches) mit einer neuen, tieferen Beseelung bei Platon in systematischer Vollständigkeit wieder aufersteht— der Glaube an den Polisgott, den sichtbar vorgestellten und verkörperten Lebensgeist des Volkstums, bleibt unbegriffen. So ist Platon der Vollender und zugleich der Totengräber des Archaischen.

In Form der Unterredung, Dialektik, in einem Frage- und Antwortspiel lehrte Sokrates. Hiebei erwies sich immer wieder, daß die einfachen logischen Denkgesetze (wie der Satz des Widerspruchs), die Formen des Urteilens zugleich objektive Normen sind, denen Allgemeingültigkeit zukommt, die jeder anwendet, die niemand bestreitet und absichtlich verletzt. Nun war es naheliegend, daß Platon schloß: diese anerkannten Gesetze der Wahrheit müssen nach Analogie des Seins der Sinnendinge existieren. Zwischen formalem und materialem Sein schied er nicht (wie auch die jonischen Naturphilosophen nicht geschieden hatten), sondern für ihn galt: die Gesetze des Denkens sind auch die Gesetze des Seins, des Lebens. Er schied also nicht zwischen den Sphären des Biologischen und Logischen! An der absoluten Allgemeingültigkeit der Denkgesetze bestand kein Zweifel.

Die sokratische Methode verwendete diese Gesetze, um aus dem Gesprächspartner die (formal immer mögliche) Wahrheit herauszufragen. Häufig verfährt aber Sokrates in Platons Dialogen nach Art eines Verhörs; wie ein Angeklagter vor Gericht wird der Partner ausgefragt, in Wider-

sprüche verwickelt, zu ungeheuerlichen Aussagen verführt. Hier ist Sokrates der ironisch-strenge Untersuchungsrichter, der Inquisitor menschlichen Irrtums, eilfertigen und falschen Denkens. Denn falsch denken heißt zugleich falsch leben, es ist das größte Übel!

Sokrates hatte die objektive Wirklichkeit der Allgemeinbegriffe angenommen. Nun veranlaßt schon das Wesen der Sprache dazu (wie oben S. 197 entwickelt) dies auf alle Begriffe auszudehnen, da die Wortbedeutung stets etwas Typisches, Urbildliches bei sich führt; dies Urbildliche führt eine Sonderexistenz neben oder über der Sinnenwelt. Auch diesen synthetischen Urbildern (Gattungsbegriffen usw.) schrieb Platon objektive Realität zu, die wirklicher ist als das Dasein der empirischen Dinge.

Schließlich war schon in den sokratischen Gesprächen vorausgesetzt, daß es eine absolute sittliche Norm gibt, einen Maßstab, mit dem jeder Mensch unwillkürlich seine eigenen Handlungen und die seiner Nächsten mißt und vor dem schlecht zu bestehen er nicht erträgt: die Sittlichkeit und Gerechtigkeit wird als eine absolute, nicht weiter ableitbare Kategorie gefaßt. Auch dies hat Platon übernommen.

Objektive, absolute, gegenständliche Existenz der Denkgesetze, der Begriffe (Urbilder), der sittlichen Normen: das ist es, was die Ideenlehre behauptet. Gegenständliche, nicht formale Existenz; es handelt sich nicht (wie bei Kant) bloß um die Verknüpfungen der Wahrnehmungen und Urteile im menschlichen Verstande, um Gesetze, die der Verstand der Natur vorschreibt, nicht etwa aus ihr abliest — die platonischen Ideen existieren objektiv, analog den Naturdingen, wenn auch immateriell und unsichtbar, „am überhimmlischen Ort". Der Mensch weiß von ihnen nur durch Wiedererinnerung, weil er vor seiner Geburt dort oben war. Die Ideen sind übernatürlich, kommen nicht aus dem Inneren des Menschen, sondern von oben und außen; sie sollen für ihn lebendige Kraft werden. Und unter Ideen versteht Platon alle drei Gruppen: rein Logisches (z. B. die Gleichheit), Urbilder (Gattungsbegriffe von Lebewesen z. B.), sittliche Urteile (das Gerechte). —

Welche Umwälzung, welche Scheidung der Geister diese Lehre mit sich führt, soll ein einfaches Beispiel klar machen. In dem Dialog Kriton sagt der eingekerkerte Sokrates zu seinem jungen Freund und Anhänger, der ihn vergeblich zur Flucht bewegen will, weil das dem Gefangenen schlechterdings Unrecht scheint, folgendes (49 A ff.): Unrechttun ist unter allen Umständen verwerflich. Darüber sind wir schon lange einig. Man darf schlechter-

dings niemals Unrecht tun, also auch nicht Böses mit Bösem vergelten, „selbst wenn man von jemandem noch so Böses erfahren hat. Und sieh zu, Kriton, wenn du das zugibst, ob du nicht etwas Paradoxes, wider die Meinung der Welt Gehendes vertrittst. Denn ich weiß, daß nur wenigen dies einleuchtet und einleuchten wird. Wer davon überzeugt ist und wer nicht, die können kein Vorhaben gemeinsam haben, sondern müssen notwendig einander verachten, wenn sie gegenseitig ihre Vorschläge betrachten". Wohin soll das führen, wenn man nicht mehr Unrecht mit Unrecht vergelten darf? fragt Kallikles im Gorgias. Einem Menschen, der so denkt, kann man ja ungestraft eine Ohrfeige geben (486 C). — Ungerechterweise eine Ohrfeige zu bekommen, das ist nicht das Schlimmste, erwidert Sokrates (508 D). Viel schlimmer ist es, solches zu tun; der Täter ist unglücklicher als sein Opfer. Und am Schluß des Dialogs sagt er nochmals: laß dir nur getrost den entehrenden Streich geben (527 D). — Hier scheiden sich die Geister, hier ist keine Verständigung möglich. Hier geht es um das Herzstück von Platons Lehre. Getrost hatte sich Sokrates in den Justizmord geschickt, getrost sich hinrichten lassen; so wurde er für seine Gemeinde der Begründer eines neuen, weltüberwindenden Glaubens, ein Mann, dessen nüchterne Großartigkeit keiner Verklärung bedurfte und keine ertrug. Die Kraft des Leidens und Sterbens, von der schon Sophokles gekündet, hatte sich in ihm offenbart. Sokrates ist der einzige wahre Staatsmann (521 D). Die Gerechtigkeit und Wahrheit muß auf Erden erfüllt werden; das Himmelreich muß kommen. Was liegt am Leben? Athen ist heillos verdorben. Kallikles pries die großen Staatsmänner des 5. Jahrhunderts von Themistokles bis Perikles; Sokrates verdammt sie. „Sie haben das Volk überfüttert mit allem, wonach es nur Gelüsten trug; daß durch die Schuld jener Alten die Gemeinde krankhaft aufgedunsen und vereitert ist, merkt man nicht." — Platon hätte selbst den Thukydides, den Lobredner des Perikles, den Historiker, der in der Politik nur den Kampf um die Macht sieht, als Sophisten schroff abgewiesen. Gegen Platon gehalten denkt Thukydides noch ganz archaisch. Und der Geschichtsschreiber hätte vielleicht nur mit Bedenken die Idee des absoluten Rechts in das politische Denken eindringen sehen, solang die Natur des Menschen dieselbe bleibt. Freilich hat es erst die Neuzeit darin zur Virtuosität gebracht, die Idee des Rechts als Mittel des politischen Kampfes und Schwindels auszunützen.

Der Begriff des absoluten Rechtes hatte sich schon den Älteren aufgedrängt; aber in der frommen Zeit hielt man sich lieber an den Nomos,

der auch die Gewalttat zum Recht macht, und für Thukydides war das Wesen des politischen Machtkampfs und der menschlichen Natur maßgebend; an eine praktische Verwirklichung der absoluten Gerechtigkeit hatte man nicht gedacht.

Nur die Seinen, seine Angehörigen so kräftig wie möglich zu fördern, den Feinden aber so kräftig wie möglich zu schaden — so hieß der Grundsatz der alten, biologisch fundierten Ethik (s. o. S. 19). Jetzt aber hat der Begriff „Gerechtigkeit" absolute Existenz und Allgemeingültigkeit bekommen, jetzt ist er eine kategorische Forderung — und der Gegensatz zum Biologischen taucht sofort auf. Wir erinnern uns an den leidenden Gerechten (s. o. S. 8). Wie kann noch leben, wer eine solche Forderung erfüllt?

Ein neuer, geradezu religiöser Geist weht uns hier an; ist das nicht schon Christentum? Ja und nein. Platons Gebot ist rein rational abgeleitet, so heroisch auch die Befolgung wirkt; es ist die typische, zeitlose, rationale Form des Religiösen. Im Christentum wird diese sittliche Forderung geschichtlich aktuell, das „Wort wird Fleisch", der zeitlose Mythos wird geschichtliches Ereignis; mit einer spontanen Plötzlichkeit der Bewegung, die irrational, unfaßbar, ein Wunder ist, tritt sie ihre historische Wirksamkeit an. Aber das zeitlos Wesentliche ist im Platonismus schon vorgebildet. Hierher gehört besonders auch die Entwertung des Leibes im Gegensatz zum Geist. Der Leib gehört der Sphäre des Biologischen an, die der Durchführung absoluter Forderungen widerstreitet; der Geist kann sich in die Höhe des Unendlichen erheben, kann sich unbefleckt erhalten. Die vom Frommen dennoch erlebte Wirklichkeit des Himmelreichs auf Erden ist „paradox".

Die Verabsolutierung der Ideen führt zum biologisch Unmöglichen, die Einschränkung ihres Geltungsbereiches zum logisch Unmöglichen. Waren in der alten Polis die Gegensätze gebunden und kompensiert, so treten sie jetzt, nach Aufstellung des Wahrheitsprinzips, in geradezu dramatischen Antithesen auseinander; das ist bezeichnend für diese Zeitwende, das wirkt bis heute weiter.

Recht und Sittlichkeit galten nur innerhalb der Nation, jetzt gelten sie absolut, also übernational. Damit treten sie in Widerspruch mit dem biologisch Möglichen.

Selbstsucht war in der Polis selbstverständlich, ja in Hinsicht auf das Allgemeinwohl erwünscht. Jetzt, wo der Grundsatz der Gerechtigkeit und

Billigkeit absolut gilt, wo niemands Ansprüche beeinträchtigt werden dürfen, ist sie schlechthin verwerflich, unanständig. Das aber widerspricht dem biologisch Möglichen.

Wahr sein hieß früher offen sein, soweit die Lebensnot es erlaubte. Jetzt gibt es die Wahrheit in einem neuen Sinne als absolute Forderung. Die aber widerspricht dem biologisch Möglichen.

Eigentümlich, ja unheimlich wirkt nun die Beobachtung, daß nach Aufstellung des Wahrheitsprinzips die alte Einstellung nicht mehr möglich ist, nicht mehr dieselbe ist, ob man von Sokrates und Platon weiß oder nicht. Ihre Unschuld ist dahin, sie erhält einen unterirdischen Charakter. Harmlos und unschuldig log Odysseus; wer möchte das von den Lügen eines Demosthenes, Aischines und Genossen behaupten! Schön und gesund war die Bauernselbstsucht der alten Zeit; unanständig ist die allgemeine Jagd nach dem Geld im 4. Jahrhundert. Die hier wirksamen, speziellen politischen und wirtschaftlichen Ursachen sind alles nur Symptome der Einen tiefgehenden, den ganzen Volksorganismus durchdringenden Umwälzung.

Platon hat den Sinn der Zeitwende erkannt und, wie er an der zitierten Stelle des Kriton sagt, an eine Verständigung zwischen der alten und neuen Anschauung nicht geglaubt[1]). Er wollte wohl die alte Polis reformieren oder vielmehr etwas dieser Gemeinschaftsform, die das Gesetz des Unendlichen in der Welt des Lebens — freilich bedingt und mit Einschränkung — realisiert hatte, Entsprechendes, für das neue, bewußte Zeitalter Entsprechendes neu gestalten. Folgerichtig verwarf er die alte Erziehung und die alten Methoden der Politik. Um seine neue, absolute Sittlichkeit durchzusetzen, mußte er die Lehrer der alten, biologischen Sittlichkeit absetzen, sogar den Homer, obwohl er diesen großen Dichter nur mit ehrfürchtiger Trauer verstoßen kann — Platon hat ja selbst den Geist eines Dichters! Im Gorgias verwirft er, in Fortsetzung der oben zitierten Gedankengänge, die attische Politik und die attischen großen Staatsmänner des 5. Jahrhunderts, Miltiades, Themistokles, Kimon und Perikles. Sie waren bessere Diener des Staates als die jetzigen, räumt er ein, aber ihre Politik war zu sehr im Sinn des Kallikles. Der verehrt die Triebstärke, er billigt die schrankenlose Befriedigung aller Begierden; aber man muß die Sophrosyne (die alte Bürgertugend!) an-

[1]) Isokrates bekämpft Platons Ethik im Panathenaikos (117): die Athener wollen lieber Unrecht tun und zu Unrecht über andre herrschen als Unrecht leiden und zu Unrecht andrer Knechte sein. So denken alle Verständigen, wenige überspannte Leute ausgenommen.

streben, sonst gerieten wir ja in ein wahres Räuberleben! Zucht und Ordnung gilt es; die Welt besteht nur durch gesetzliche Ordnung, nicht durch leidenschaftliche Zügellosigkeit. Kallikles predigt die unstillbare Begierde, das immer Mehr-Haben-Wollen, ich (Sokrates) predige die — Geometrie! Zur inneren Ordnung muß der Staatsmann das Volk bringen, es sittlich erziehen und bessern. Aber die genannten Staatsmänner haben die Athener verdorben (über Perikles vgl. oben S. 79), ihrer Begehrlichkeit geschmeichelt statt sie zur Selbstbeherrschung zu leiten; und das hat sich auch an ihnen gerächt. Das durch sie korrumpierte Volk hat sein Mütchen an ihnen gekühlt. Miltiades starb im Kerker, Themistokles und Kimon wurden verbannt, Perikles wegen Unterschlagung verurteilt. Sie waren nur Diener der Leidenschaften des Volkes; der wahre Staatsmann muß ihr Herr sein. Der wahre Staatsmann ist — Sokrates selbst.

Der Geist des 6. Jahrhunderts (man denke an Solon) scheint hier auferstanden zu sein und über das 5. zu richten. Aber maßgebend ist doch das neue Wahrheitsprinzip. Die genannten Staatsleiter waren Politiker des Willens, für ihre Zeit anständig, ja groß; aber jetzt ist die Wahrheit, die absolute Sittlichkeit der Leitstern; jetzt ist ihre Politik Gemeinheit.

Und hat Platon mit seinem Urteil nicht auch historisch recht? Ist nicht das 5. Jahrhundert tatsächlich die Zeit der Auflösung, hat nicht Perikles tatsächlich die Athener korrumpiert? Die nur biologisch fundierte Politik und Ethik mußte versagen, sobald der alte Gottesglaube seine Kraft verloren hatte; die Religion und der Nomos mußten ersetzt werden, wie es in der sokratisch-platonischen Philosophie geschah. Die Möglichkeit, ja logische Nötigung zur Erweiterung der Grundbegriffe ins Absolute war nicht aufzuhalten.

Auf die Ordnung im Inneren des Menschen kommt es an, hieß es im Gorgias. Wie soll diese beschaffen sein, wie ist sie zu verwirklichen?

Im „Staat" ist es das Ziel der Untersuchung, den Begriff der Gerechtigkeit und des gerechten Mannes klarzulegen. Da aber die Frage nicht tief und umfassend gelöst werden kann, solange man nur vom Individuum spricht, wird zur Verdeutlichung und um ein Anschauungsobjekt von größeren Ausmaßen zu haben, die Gerechtigkeit im Staat untersucht. Wie muß ein gerechter Staat beschaffen sein, der die absolute Ordnung des Geistes in der Sphäre des Lebens verwirklicht? Analog muß der einzelne Gerechte beschaffen sein.

Was bedeutet diese Wendung? Die alte Polisordnung wird von der (schon gelockerten und zerstörten) Gemeinschaftsform auf das Individuum

übertragen! Die Polis als Ganzes war Ein geordnetes Individuum; so muß auch die Ordnung im Inneren des Einzelnen sein.

Im vollkommenen, bestmöglichen Staate müssen die Besten regieren, er ist eine Aristokratie im eigentlichen Sinne. Herrscher müssen die wahren Philosophen sein; diese müssen eine besondere Standeserziehung durchmachen, Ersatz der alten Adelserziehung. Von dieser wird vieles übernommen; das Vorrecht des Staatsgedankens vor den Rechten der Persönlichkeit wird aufs äußerste betont. Für den Herrscherstand (nicht für die Untertanen) gibt es kein Eigentum, keine Ehe, keine Familie, nichts Persönliches mehr. Turnen und Musik bleiben Erziehungsmittel, die Dichter werden, wie schon gesagt, verworfen. Abgesehen von der ethischen Begründung, fordert das Platons ganze Einstellung zur Kunst überhaupt. Wenn nur die Ideen — und vor allem der höchste, primäre und absolute Wert an sich — wirklich existieren, so ist schon die Natur, die Welt des sinnlich Wahrnehmbaren nur ein Schatten, eine Nachahmung und Abspiegelung der einzig wirklichen Realität — und was ist dann die Kunst? Ein Schatten des Schattens.

Damit ist die Kunst völlig entwertet. Die alte Anschauung, die auf Aktionen und „Lebensbezüge" ging, sah in der Kunst niemals Nachahmung der Natur (nicht Mimesis), sondern lebendige Schöpfung (Poiesis); der Künstler wollte die Natur nicht abbilden, sondern zeugte und gebar analog der Natur Werke, die als Organismen, als lebende Geschöpfe galten, nichts Seiendes abspiegelten, sondern Bewegung ausdrücken, das Werden verkörpern wollten, nicht zweckfrei waren, sondern etwas wirken, selbst lehren wollten. Sobald man ein unsichtbares und dennoch gegenständliches, ewiges und unveränderliches Sein der Ideen annahm, deren unvollkommene Abspiegelung alles Werden ist, war es um die Würde und Lebenskraft der Kunst geschehen.

Nicht die Kunst, sondern die Wissenschaft erzieht den platonischen Regenten, die strenge Wissenschaft vom Ewigen, den absoluten Gesetzen (Geometrie), den Urbildern; ihr höchster Gegenstand ist das ἀγαθόν, der primäre, absolute, allumfassende Wert.

Man sieht: so beherrschend auch das Wahrheitsprinzip ist, die Wahrheit wird nicht lediglich um ihrer selbst willen erstrebt, nicht rein als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Erziehung des Herrschers, zur Reform der Gemeinschaft, zur Erlösung der Menschen. So bekommt sie nun biologische Funktion.

Als Exekutionsorgan steht den philosophischen Herrschern der Stand der Wächter zur Verfügung. Für sie ist ebenso harte Erziehung des Willens, ebenso strenge Unterordnung unter den Staatsgedanken vorgeschrieben; erspart bleibt ihnen nur die krönende wissenschaftliche Ausbildung, sie stellen schon ihrer Anlage nach eine Auslese der Willensmenschen, nicht der Geistesmenschen dar.

Unter diesen herrschenden Ständen lebt in verhältnismäßiger Freiheit die Masse des Volkes. Der Nährstand, die Handel- und Gewerbetreibenden haben Privateigentum und das Recht der „Persönlichkeit".

Diese Ordnung der Stände im Staat ist aber nur das vergrößerte Abbild der Ordnung, die im Individuum herrschen soll. Der Stand der Philosophen entspricht der Vernunft und Geisteskraft im Einzelnen; dieser Seelenteil muß die unbedingte Herrschaft haben. Der Wächterstand entspricht dem „Mut", dem Gemüt, der „Brust", der edlen und feurigen Leidenschaft, den Affekten, kurzum der Gesamtheit der irrationalen Regungen. Nun ist es sehr wichtig und in der griechischen Philosophie einfach beispiellos, daß dem Irrationalen eine solche zentrale und wichtige Stellung eingeräumt wird, daß es als der eigentlich ausführende und alles bewirkende Seelenteil erscheint. Seine entscheidende Bedeutung wird damit aufs stärkste anerkannt, freilich auch angenommen, daß es rational lenkbar sei; es wird der Vernunft als seiner Lenkerin unterstellt.

Das „Volk" im oben bezeichneten Sinne, der dritte Stand, entspricht den vegetativen, rein animalischen Kräften, dem Trieb der Selbsterhaltung und Fortpflanzung. Er trägt das Höhere auf breiter Grundlage, er hat — bei verhältnismäßig geringer Einschränkung — nur den Zwecken der höheren Kräfte zu dienen. —

So ist die Ordnung des Staates, so die analoge Ordnung des Individuums gedacht. Beides bedingt einander; soll der Einzelne zur Vollkommenheit gelangen, so muß der vollkommene Staat verwirklicht werden. Platon hat lange diese Verwirklichung für möglich gehalten, sie freilich niemals in der attischen Demokratie, sondern nur in einem monarchisch, ja tyrannisch regierten Staate versucht. Seine Erfahrungen zwangen ihn im Alter zu der resignierten Einsicht, der von ihm entworfene, an sich beste Staat sei für die Schwäche der menschlichen Natur, und überhaupt für diese gebrechliche Erde zu schwer einzuführen; sein riesiges Nachlaßwerk, die „Gesetze", beweist, daß die Staatsreform, wenn auch eine weniger radikale, bis zuletzt sein Ziel blieb. Da ich nichts Einzelnes aus den „Gesetzen" zitiere, so sei erwähnt, daß dieses Werk mir die stärkste Bestätigung

für die hier vorgebrachte Auffassung des archaischen Staates lieferte. Aus ihm läßt sich nicht nur das attische Staatsrecht, das Platon kannte, erschließen, sondern auch die vergessene Theokratie, die er nicht mehr kannte, sondern forderte. Die Ideenlehre tritt hier ganz in den Hintergrund und bleibt als eine Art Geheimwissen der „nächtlichen Versammlung" der Regierenden (12. Buch) vorbehalten. An Stelle dieser Lehre, deren Schwierigkeiten das Denken des alternden Platon immer mehr beunruhigten, an Stelle des absoluten Wissens tritt nun für das Volk — die Religion.[1]) Eine tiefere geschichtliche Einsicht, eine liebevolle Versenkung in die Natur des Menschen und die Fragen des täglichen Lebens haben Platon dahin geführt. Der Staat wird als Ein Lebewesen verstanden, der Individualismus verbannt; mit schweren Strafen wird bedroht, wer Zeuge von Mißständen wird, ohne gegen sie einzuschreiten. Nur in der Theokratie (712 E ff.; das Wort gebraucht Platon nicht) ist wahre Ebenmäßigkeit und Freiwilligkeit; die Gleichheit der Bürger ist nicht sozialistisch, sondern im Sinne der Theokratie zu verstehen. Demokratie, Oligarchie und Tyrannis sind nur Parteiherrschaften. Athen verkam nach der Zeit der Perserkriege durch allzu große Freiheit und den Verfall der Kunst, die zur Erregung der Leidenschaften, Genuß und Gefühlsschwelgerei herabsank: so wurde das Publikum zu Eigendünkel und vorschnellem Urteilen erzogen, so begann die allgemeine Zuchtlosigkeit (700 A ff.). So kam es zur Lockerung des Nomos; Nomos heißt auch die Weise der Musik! Bei dieser Gelegenheit bemerkt Platon, daß die Sprache die erste, unbewußte, noch traumhafte Philosophie eines Volkes sei (799 E ff.). — Die Kunst ist eben Ausdruck des Brauches und der richtigen religiösen Seelenverfassung. In der Jugenderziehung (797), den Spielen und Liedern der Kinder kann man nicht konservativ genug sein; sonst kommt es zum Widerstand gegen die richtigen und einzig gesunden Lebensformen, als wären sie „altmodisches Zeug". — Nur Eines fehlt in den „Gesetzen": der Wille des Staates zur Macht (vgl. Thukydides), zu Ruhm und Glanz wird ausgeschaltet und in seiner Bedeutung verkannt: insofern zeigt sich hier eine rationalistische Romantik. Platons Lehre, die aus streng logischer Gedankenarbeit und seherischer, alle Schranken der Methode überfliegenden Intuition zugleich herzuleiten ist, hat neue

[1]) Über die Einstellung zur Religion (10. Buch) haben moderne Gelehrte (Poehlmann) sich entrüstet, ohne in ihrem Aufklärertum die Tiefe dieser Gedanken zu verstehen. Lieber als in die Hände eines Aufklärers möchte man noch in die der nächtlichen Versammlung fallen, die über Religionssachen entscheidet; diese Auserwählten dürften weniger engherzig sein.

Dimensionen des Wissens, eine neue geistige Welt erschlossen, die nicht mehr wegzudenken ist. Aus dieser seiner Entdeckung alle Folgerungen zu ziehen, die sich ergebenden Fragen und Schwierigkeiten zu klären, die Widersprüche zu lösen — daran hat er bis an sein Lebensende gearbeitet, ohne damit zum Ziele zu kommen; man kann vielleicht sagen, daß wir heute noch daran arbeiten. Seine späten Werke erfüllt das Ringen um das Problem des Seins. Schon in den Dialogen der mittleren Zeit beschäftigt ihn immer wieder das Mittel, um die Kluft zwischen dem zeitlosen, ewigen, absoluten Sein der Ideen, Urbilder, reinen Formen einerseits und der Region des Lebens, der ewigen Bewegung, der Aktionen andrerseits auszufüllen. Im „Symposion" wird der Dämon Eros als „Mittler" zwischen Menschen und Göttern aufgestellt; das auch im Geschlechtstrieb so übermächtig sich zeigende Streben nach Dauer, nach Verewigung wird gefaßt als ein natürlicher Trieb nach der Sphäre der ewigen Werte, nach dem höchsten Wert. So sucht Platon die Bereiche des Biologischen und des Logischen zu überbrücken. Im „Sophisten" (248 A) weist er den Dualismus der Eleaten ab, nach deren Ansicht wir durch den Leib am Werden und der Sinnenwelt, durch die Vernunft aber am Sein teilhaben; dies Teilhaben sei vielmehr entweder aktives Ergreifen durch eine Kraft oder passives Ergriffenwerden von einer Kraft. Die Seele, die Psyche, hat teil am Sein und an den Ideen; die Seele ist ewig und Ursache aller körperlichen Bewegung. Psyche heißt im griechischen Sprachgebrauch Leben; das Leben, die Bewegung ist auch seiend, nicht nur das Starre und Ewige. Das Denken wird dynamisch. Die starren Denkgesetze werden hier Macht, sie werden Leben; das Erkennen wird Aktion, wird Schaffen; Denken und Leben, Erkennen und Zeugen — die beide ihren gemeinsamen Ursprung in der Seele haben, verschmelzen wieder zur Ureinheit. Im Menschen verwirklicht sich diese Einheit; sein persönliches geistiges Ich ist Eins mit dem allgültigen, objektiven Geist. Die alte Welterfassung der Urworte steigt wieder auf. So ist eine letzte Einheit dieser wie Tag und Nacht geschiedenen Reiche wenigstens erahnt; bei der Verschiedenheit der in beiden herrschenden Gesetze ist ein völliger Ausgleich wohl undenkbar. Einen solchen zu finden, wird der Mensch freilich immer streben; er, der doch Anteil an diesen beiden Reichen hat, am biologischen wie am logischen, und ihre Vereinigung durch seine Existenz repräsentiert, hätte dann in einer gedanklichen Formulierung seinen eignen Widerspruch ausgeglichen, sein eigenstes Rätsel gelöst. Auch der Satz: „Falsch denken ist falsch leben" setzt eigentlich die Einheit der beiden Reiche voraus.

Wie Platon über die Demokratie seiner Heimat urteilt, kann man sich nun in den Grundzügen vorstellen. Im 8. Buch des Staates entwickelt er das Wesen der Staatsverfassungen, die nur Abweichungen von der Norm, von dem Staat der Ordnung darstellen, die Staaten der Ungerechtigkeit und die ihnen entsprechenden Individuen nach ihrer Entstehungsgeschichte und ihrem Charakter. Er unterscheidet vier Stufen: Staaten der Ehrliebe und Ehrsucht (Militärstaaten wie Sparta sind gemeint), Oligarchie, Demokratie, Tyrannis. Hier ist ein fortschreitender Abfall von dem besten Staat angenommen, und in einer ganz aufs Zeitlose und Typische gehenden Schilderung wird der Verfallsprozeß dargestellt. (Auch die „Politik" des Aristoteles geht von einem konstruierten Idealstaat aus. In den Büchern 4—6 hat er auf Grund reichen Tatsachenmaterials auch den historischen Staat behandelt, dessen Mißstände und Reformmöglichkeiten untersucht. Aber den Maßstab zur Beurteilung gewinnt er aus dem Normalstaat; so sind seine Untersuchungen, die uns durch dieses ganze Buch begleitet haben, bei allen einzelnen Abweichungen doch angewandter Platonismus.)

„Nur im besten Staat", sagt Platon[1]), „herrschen die Philosophen, herrscht die Vernunft. Im Militärstaat hat der mittlere Seelenteil, der ‚Mut' die Herrschaft: hier regiert der hochfahrende und ehrgeizige Mann. In der Oligarchie gilt schon die Herrschaft des Besitzes; ein solcher Staat ist nicht mehr einer, sondern zwei, ein Staat der Armen und der Reichen, die in beständigem Klassenkampf liegen. Der Kapitalismus ermöglicht vielen ein Leben ohne produktive Arbeit, ohne Verpflichtung für das allgemeine Wohl: er züchtet Drohnen. Der Oligarch hat Angst vor der Ehrliebe und vor dem tatenfrohen Mut; er setzt den untersten, den begehrlichen und geldgierigen Seelenteil auf den Thron, macht ihn zum Großkönig in sich und staffiert ihn aus mit Krone, Halskette und Ehrensäbel. Die Vernunft darf nur noch auf Gelderwerb sinnen, der Ehrgeiz gilt nur noch dem Reichtum. Gegen die Zuchtlosigkeit der Untertanen geschieht nichts mehr, die Liederlichkeit der Jugend wird sogar begünstigt, um sie zu Geldausgaben zu verleiten, die drohnenhaften Begierden werden gestärkt; das führt nun zur Demokratie. Diese entsteht dann, wenn die Armen zum Siege gelangt, von den Gegnern einen Teil hinrichten, einen anderen verbannen, mit den übrigen aber die Verwaltung des Staats und der Ämter in voller Gleichstellung teilen und die Obrigkeiten zum überwiegenden Teil durchs Los bestimmen lassen. Das erste für die Leute ist nun, daß

[1]) Das Folgende nach Otto Apelts Übersetzung.

sie freie Menschen sind und daß der Staat förmlich überquillt von Freiheit und von Schrankenlosigkeit im Reden, und daß jeder ungehindert tun kann, was ihm nur immer beliebt. Jeder kann sein Leben gestalten, wie es ihm gerade einfällt. Zu keiner Pflichterfüllung, nicht zu Ämtern, nicht zum Kriegsdienst ist man gezwungen; man tut nur das, wozu man ein Bedürfnis fühlt. Diese Art des Daseins scheint wahrhaft göttlich und bezaubernd zu sein. Recht und Gericht imponiert keinem mehr; mancher, der zum Tod oder zur Verbannung verurteilt ist, bleibt dennoch ruhig am Ort und geht in der Öffentlichkeit erhobenen Hauptes wie ein Held einher. Der oligarchische Mensch zeigte noch Erwerbssinn und Sparsamkeit; der demokratische ergibt sich dem Luxus und der Verschwendung. Anfänglich mag er (in der Übergangszeit von der oligarchischen zur demokratischen Gesinnung) den üppigen Begierden noch widerstehen, aber schließlich erobern sie doch die Hochburg (Akropolis!) in der Seele des Jünglings, wenn sie merken, daß ihr die richtigen Verteidiger fehlen, nämlich gute Kenntnisse und edles Pflichtgefühl. (Die Analogie der Ordnung des Staates mit der Ordnung der Seele, der Staatsumwälzungen mit inneren Umwälzungen des Individuums wird bis ins einzelne Bild durchgeführt.) Die Scham wird nun als Albernheit gebrandmarkt und verbannt, die Zucht als Unmännlichkeit mit Füßen getreten und verjagt, die Sparsamkeit als unnoble Filzigkeit vertrieben (vgl. Thukydides III 82, oben S. 116); Übermut, Liederlichkeit, Prasserei und Schamlosigkeit ziehen triumphierend in die Burg der Seele ein. Der Demokrat gibt nun jedem Gelüsten nach, das ihm gerade kommt; weder Ordnung noch Pflichtzwang regelt sein Leben. Er ist außerordentlich wandlungsfähig, eine wahre Musterkarte aller denkbaren Seelenzustände.

In der Oligarchie ist der Reichtum der höchste Wert; der unersättliche Hunger nach diesem höchsten Gut führt zum Verfall dieser Staatsform. In der Demokratie ist die Freiheit der höchste Wert; der unersättliche Freiheitsdurst ist auch hier die Ursache des Untergangs. Wenn der freiheitsdurstige demokratische Staat schlechte Mundschenken zu Leitern bekommt und sich deshalb über Gebühr an dem starken Wein der Freiheit betrinkt, so wird er, wenn sie nicht ganz gefügig sind und reichlichste Freiheit gewähren, mit Strafen gegen sie vorgehen unter der Beschuldigung, sie seien Schurken und Oligarchen. Gehorsam gegen die Behörden wird verachtet; man preist es aber, wenn sich die Beamten wie Untergebene und die Untergebenen wie Beamte benehmen. Die Autorität ist geschwunden; der Freiheitsdrang befällt alle. Die Abscheu vor aller Ordnung ergreift sogar die

Haustiere. Der Vater lebt sich (fühlt sich) in die Rolle eines Knaben hinein und fürchtet sich vor seinen Söhnen, der Sohn versetzt sich in die Rolle des Vaters und hat weder Scham noch Furcht vor seinen Eltern, um nur ja recht frei zu sein. Der Lehrer hat unter solchen Verhältnissen Angst vor den Schülern und umschmeichelt sie, die Schüler haben keine Achtung vor den Lehrern. Die Jüngeren stellen sich den Älteren gleich und suchen ihnen den Rang abzulaufen in Worten und Taten, die Alten lassen sich traulich mit den Jünglingen ein und sind, ganz im Geiste der Jugend, unerschöpflich in Witzeleien und Spaßhaftigkeiten, um nur ja nicht als griesgrämig und herrisch zu erscheinen. Die Dienstboten sind ebenso frei wie die Herrschaften. Zwischen Männern und Weibern herrscht Gleichberechtigung. Und selbst die Haustiere! Niemand, der es nicht selbst miterlebt, wird glauben, wieviel freier und frecher sie hier sind als anderwärts; denn mit den Hunden ist es wirklich genau so bestellt, wie es im Sprichwort heißt: ‚Wie die Herrin, so das Hündchen', und auch bei den Pferden und Eseln sieht man da, wie sie daran gewöhnt sind, ihrer Freiheit und Würde sich bewußt, daherzuschreiten und jeden, der ihnen auf der Straße begegnet, anzurennen, wenn er nicht ausweicht. So ist alles voll der lieben Freiheit; der geringste Zwang wird mit Unwillen abgewiesen. Und nun ist die Demokratie reif für den — T y r a n n e n. Das Volk hat immer einen Vorsteher, den es an seine Spitze stellt, hätschelt und allmächtig macht; aus dieser Wurzel, aus der Vorstehermacht, und aus keiner anderen sproßt der Tyrann hervor. Gestützt auf den blinden Gehorsam der Menge, beseitigt er durch Gewalt und Rechtsbruch politische Gegner, macht sich bei vielen verhaßt, und schon das Gebot der Selbsterhaltung zwingt ihn zur tyrannischen Herrschaft. So führt das Übermaß von Freiheit für den Einzelnen wie für den Staat zum Umschlag in ein Übermaß von Knechtschaft." —

Hier brechen wir ab.

Überblick über den Entwicklungsgang.

Als älteste Regierungsform stellten wir die Monarchie fest, das alte Volkskönigtum. Als erbliche Monarchie erreicht sie in der mykenischen Zeit die Höhe ihrer Macht, wird aber dann durch die Adelsherrschaft gedrückt und schwach. Der Adelsstand regiert nun, der adelige Staatsleiter und Standesvertreter nimmt dem König die Regierung ab. Aber im Gemeindestaat, der Polis, ist der eigentliche Thronfolger des Königs, der diesen aus der Burg verdrängt und nunmehr dort residiert, der Polisgott. In ihm ist der Lebensgeist, die einheitliche Kraft des als geschlossenes Individuum zu betrachtenden Volkes, gewissermaßen Person geworden. Der Nomos, die Gesamtheit der Gesetze und des Herkommens, erscheint als göttliches Gebot, seine strikte Beachtung als unverbrüchliche Pflicht. Vor dem Gott und dem Nomos sind alle gleich, als Menschen nicht; vielmehr ist zur Regierung berufen die Auslese der Besten, die durch edles Blut und härteste Schulung des Willens ihre Eignung erweist. Die alte Polis hat Theokratie. Die Befolgung des Nomos verbürgt dem Volke Gesundheit und Gedeihen.

Der Gottesglaube schwindet, die organische Einheit des Volkskörpers zerfällt. Die Besten, die adeligen Führer, wollen nicht mehr einfach dem Stand und dem Staat dienen, sie wollen als Individuen Macht. Nicht mehr die Tüchtigkeit, sondern der Besitz allein gibt Anrecht auf die Leitung des Staates. Statt der Gleichheit vor Gott und Gesetz erscheint, zunächst als Forderung, die politische Gleichberechtigung (gleicher Anteil aller Bürger an der Regierung) und die wirtschaftliche Gleichberechtigung (die Sicherheit der alten Verhältnisse, wo Besitz gleich Grundbesitz war, wird durch die aufkommende Geldwirtschaft erschüttert). Es beginnt der Klassenkampf um die politische Macht und den Besitz. Nicht mehr die Volksgemeinde, sondern die Partei ist die wirksamste Gemeinschaftsform. Die Demokratie ist durchgedrungen.

Im 5. Jahrhundert können noch adelige Parteiführer sich zu Regenten des Gesamtstaates aufschwingen. Aber schon treten Genie und Masse in schroffen Gegensatz, es gibt kein Volk mehr. Der Individualismus wird

immer mehr die herrschende Richtung; bei den zerrissenen Verhältnissen und der Mischung der Stände und Schichten ergeben sich problematische Naturen, die es wohl nötig haben, sich vor allem mit ihrer Person zu befassen. Das Verlangen nach völliger Gleichstellung und Gleichberechtigung Aller gelangt zum Ziel seiner Wünsche. Die Gleichberechtigung erweist sich praktisch als Bevorzugung der Minderwertigen und Mißgeschaffenen. Die Pöbelherrschaft, die Diktatur des Proletariats, ist durchgedrungen. Größte politische Schwäche und nationales Elend sind die Folgen. Der Staatsgedanke schwindet; der regierende Pöbel betrachtet den Staat nur noch als Suppenanstalt. Es gibt kein politisches Interesse, keinen Gemeingeist mehr, sondern nur wirtschaftliche Interessen. Das durch Geld zu beschaffende materielle Wohl des Einzelnen, des Privaten, wird einziges Ziel. Die Geldherrschaft ist durchgedrungen. Der regierende Pöbel ist amtsmüde; er will nur noch Brot und Schauspiele. Es ist Zeit für den starken Mann, die Herrschaft zu ergreifen. Die Monarchie ersteht wieder.

In der Philosophie wird das Wesen der Gemeinschaftsform bewußt erkannt. Durch die wissenschaftliche Erziehung wird die Religion ersetzt; die Wissenschaft soll einen neuen Führerstand heranbilden, der das Regiment des absoluten Geistes in der irdischen Welt ermöglicht.

Anhang

Ein Buch, das sich an den Volksgenossen, nicht nur und nicht vornehmlich an den Fachgenossen wendet, muß mit Zitaten und Litteraturnachweisen sparsam sein; sonst wird es unlesbar. Auch dieser Anhang ist mit Absicht ganz lückenhaft angelegt. Der Kenner wird ohnehin leicht herausfinden, wo ich bestimmten Anschauungen und Autoritäten folge und welchen, wo ich Eigenes und Neues biete; der Laie soll nicht mit Titeln von Büchern und Abhandlungen, die er doch niemals liest und sich meist gar nicht verschaffen kann, erschlagen werden. —

Für die geschichtliche Erzählung sind natürlich die bekannten zusammenfassenden Darstellungen benutzt: so die einschlägigen Abschnitte der Geschichte des Altertums von Eduard Meyer, die Griechische Geschichte von Julius Beloch und besonders die kurze, meisterhafte Darstellung von Ulrich Wilcken, die am schnellsten über die wesentlichen Fragen orientiert. Für den besonderen Gegenstand meines Buches verdanke ich viel der Griechischen Geschichte von Robert von Poehlmann, am meisten aber dem unerschöpflichen Werk Aristoteles und Athen von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

Damit habe ich schon die Arbeit eines Philologen genannt. Als Philologe habe ich mich an die Darstellung gewagt; der Text der griechischen Quellen und seine Auslegung ist die Grundlage aller meiner Behauptungen. Neuere Litteratur zur Erklärung der Autoren ist in Auswahl zu den einzelnen Stellen vermerkt. Einzelnes wird im Folgenden im griechischen Wortlaut angeführt, nicht viel und nicht immer das *inhaltlich* Wichtigste; entscheidend für die Aufnahme eines solchen Zitats war die besondere, im Deutschen nicht nachzubildende Schönheit und Schärfe der *Form*.

Zur Einleitung.

S. 5 Z. 13 u. In seinem Vortrag „Die geistige Gegenwart der Antike" sagt Werner Jaeger: „Ein Besitz für immer — solange die Natur des Menschen dieselbe bleibt —, die Formeln des großen Historikers scheinen wie geschaffen, um die Schöpfergesinnung der Antike überhaupt zu bezeichnen: aus dem... Leben der Wirklichkeit zur Höhe der Idee geläuterte, allseitige Erfahrung des Ewig-Menschlichen..." Der Vortrag ist erst nach Abschluß meines Manuskripts erschienen; die Übereinstimmung war mir eine freudige Überraschung.

S. 6 Z. 19. Die Tragödie als Beispiel, vgl. Aristoteles Poetik 1449a 15: Nachdem die Tragödie in ihrer rohen und primitiven Grundform entstanden war, „κατὰ μικρὸν ηὐξήθη προαγόντων ὅσον ἐγίγνετο φανερὸν αὐτῆς · καὶ πολλὰς μεταβολὰς μεταβαλοῦσα ἡ τραγῳδία ἐπαύσατο, ἐπεὶ ἔσχε τὴν αὑτῆς φύσιν." (Die Tragödie erlebte viele Veränderungen und blieb dann stehen, nachdem sie ihre eigene Natur erlangt hatte, d. h. im vollen Sinne des Wortes Tragödie geworden war.)

Aristoteles sieht weit genug, um zu begreifen, daß die Möglichkeiten der Tragödie überhaupt mit d e r Erscheinung ihres Wesens, die in Athen geschichtliche Wirklichkeit wurde, noch nicht erschöpft zu sein brauchen; er sagt kurz vor der eben zitierten Stelle: „Ein Thema für sich wäre die Betrachtung, ob die Tragödie in ihren (möglichen) Formen schon hinreichend ausgebildet ist oder nicht, was man absolut wie auch mit Rücksicht auf die Bühne beurteilen kann." (Text nach Vahlen.)

S. 6 Z. 4 u. Die Zitate aus der Politik nach der Ausgabe von Immisch (Teubner).

S. 9 Z. 12. Es wäre ungerecht zu verschweigen, daß gerade die ersten Meister der Philologie in Deutschland uns vieles durch Übersetzung erschlossen haben. Immer wieder hat Wilamowitz zu diesem Mittel der Erklärung gegriffen; Diels hat die Vorsokratiker und den Lucrez verdeutscht. Leider haben diese Großen nicht viel Nachahmung gefunden; der „vornehme" Ton in der Philologie bleibt der herrschende. Auch werden Übersetzungen oft nicht gedruckt, und wenn sie schon erscheinen, so werden sie nicht gelesen und gelten nicht als wissenschaftliche Leistungen. — Die hübschen Tusculum-Bücher, die neben Vortrefflichem (Boll's Gastmahl, Snell's Heraklit) auch ganz Verfehltes (Antigone, Tacitus) brachten, scheinen leider nicht fortgesetzt zu werden.

Zum 1. Kapitel.

S. 11 Z. 13. Vgl. Nilsson, Das homerische Königtum (S. B. Pr. Ak. 1927).

S. 12 Z. 15. Vgl. Eduard Schwartz, Die Odysse, S. 194/95.

S. 12 Z. 25. Die Homer-Zitate nach der Übersetzung von Thassilo von Scheffer.

S. 15 Z. 6 u. *δωροφάγοι, σκολιῶν δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε.* (Hesiod, Ergu 264).

S. 16 Z. 14 u. Über diese Fragen ist zu vergleichen Wilamowitz, Staat und Gesellschaft der Griechen.

S. 17 Z. 19. Vgl. Stier, *Νόμος βασιλεύς*, Philol. 83, 225 ff. — Hesiod, Erga 276 ff. heißt es: Die Tiere fressen einander auf (der Stärkere frißt den Schwächeren), so ist es der Tiere Brauch, und diesen „Nomos" hat ihnen Zeus gegeben, es ist gottgewollte Ordnung. Für die Menschen aber hat er einen anderen Nomos bestimmt, d. h. für sie gilt eine andere Ordnung, nämlich Recht und Gerechtigkeit. Solon (Frg. 24) sagt, daß er „kraft des Nomos", der gottgewollten, für die Menschen gültigen Ordnung, seine Reform durchführte (darüber unten mehr); der Nomos hat ihn befugt zu so gewaltsamen Maßnahmen wie der Seisachtheia, kraft des Nomos durfte er „Gewalt und Recht paaren". Von hier aus wird auch Pindar (Frg. 169) verständlich: der Nomos ist König der Sterblichen und Unsterblichen, er macht die Gewalttat zum Recht. Hier ist die Bedeutung gewandelt; der Nomos ist wohl noch das, was gilt, die Ordnung, aber nicht mehr die gottgewollte, sondern etwas A b s o l u t e s, von göttlicher Macht und menschlicher Willkür gleich Unabhängiges. Man fühlt sich hier versucht zu übersetzen „der Glaube"; der Glaube und der Inhalt des Glaubens zusammengefaßt als eine selbständige, für Götter und Menschen wirksame Kraft. Dieser Glaube, der sich nach Pindars Meinung durchaus nicht mit der wirklichen Gerechtigkeit zu decken braucht, wird als die höchste, rational nicht faßbare Macht verehrt, der sich der Dichter demütig beugt. Der Begriff Nomos ist hier eigenartig übersteigert; das paßt in

eine Zeit, wo die Kraft des Nomos im alten Sinn allmählich abstarb und nicht mehr als göttliche Satzung empfunden wurde. Als das „höhere Objektive", als „Seele des Ganzen" (Burckhardt) wird der Nomos im 5. Jahrhundert aufgefaßt, solange die Gesundheit der Polis durch die wachsende Massenherrschaft noch nicht völlig zerstört war. In dieser Zeit tritt an Stelle der göttlichen Ordnung die Staatsordnung; die einzelnen Staatsgesetze, früher *θεσμοί*, heißen nun *νόμοι*.

S. 18 Z. 16. Zeus ist von vornherein allgemeiner Gott und als Lokalgott nicht nachzuweisen. Als Blitz- und Wettergott wohnt er von jeher im „Olympos", d. h. auf dem Berg oder im Himmel. Die übrigen Götter aber hausen ursprünglich nur da, wo sie wirken; auf den Olymp gehören sie nur insofern, als Zeus sie zu seinem Hofstaat gemacht und zu sich emporgezogen hat. Nilsson (dem ich hier folge) hat wahrscheinlich gemacht, daß das menschliche Vorbild dieses monarchischen Götterstaates im mykenischen Großkönigtum des 2. Jahrtausends zu suchen ist.

S. 19 Z. 13. *δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως · ἐκ δ' ὑγιείας φρενῶν ὁ πᾶσιν φίλος καὶ πολύευκτος ὄλβος · — ἐς τὸ πᾶν δέ σοι λέγω βωμὸν αἴδεσαι δίκας · μηδέ νιν κέρδος ἰδὼν ἀθέῳ ποδὶ λὰξ ἀτίσῃς · ποινὰ γὰρ ἐπέσται. κύριον μένει τέλος. πρὸς τάδε τις τοκέων σέβας εὖ προτίων καὶ ξενοτίμους ἐπιστροφὰς δωμάτων αἰδόμενός τις ἔστω. — ἐκ τῶνδ' ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὢν οὐκ ἄνολβος ἔσται · πανώλεθρος <δ'> οὔποτ' ἂν γένοιτο.* (Aischyl. Eumen. 531 ff.).

S. 19 Z. 10 u. Zahlreiche Belege von den alten Dichtern an bis zu Isokrates, vgl. z. B. Archil. Frg. 66; Aischyl. Choeph. 123; Solon Frg. 1, Vers 5/6; Euripides Frg. 1092; (Isokr.) Demonik. 26.

S. 20 Z. 15. Eine *σώφρων γυνή* ist die beste Frau, sie ist nicht nur verständig und züchtig, sondern man sieht es ihr auch an. Aischylos, Sieben 645: Einen gewappneten Mann, der auf dem Schild des Polyneikes abgebildet ist, *ἄγει γυνή τις σωφρόνως ἡγουμένη*. Mit Züchten und edlem Schritt geht ihm das Weib voran.

S. 20 Z. 25. Aischylos, Sieben 610, ist wohl echt und zu halten.

Zum 2. Kapitel

S. 24 Z. 6. Weitere Berichte bei Herodot 5,71 und Plutarch, Solon 12. — Die Thukydides-Zitate nach dem Text von Hude (Teubner).

S. 26 Z. 2 u. Über die Zeit des Theognis vgl. jetzt W. Schmid, Geschichte der Griechischen Literatur I, 1, 381 f. Die Lyriker-Zitate nach Diehl (Teubner).

S. 27 Z. 11. *χρήματα γὰρ τιμῶσι · καὶ ἐκ κακοῦ ἐσθλὸς ἔγημε*
καὶ κακὸς ἐξ ἀγαθοῦ · πλοῦτος ἔμειξε γένος.
οὕτω μὴ θαύμαζε γένος, Πολυπαΐδη, ἀστῶν
μαυροῦσθαι · σὺν γὰρ μίσγεται ἐσθλὰ κακοῖς (Theogn. 189 ff.).

S. 27 Z. 20. Die Pindar-Zitate nach Schroeders Ausgabe (Teubner).
συγγενεῖ δέ τις εὐδοξίᾳ μέγα βρίθει.
ὃς δὲ διδάκτ' ἔχει, ψεφεννὸς ἀνὴρ
ἄλλοτ' ἄλλα πνέων οὔ ποτ' ἀτρεκεῖ
κατέβα ποδί, μυριᾶν δ'
ἀρετᾶν ἀτελεῖ νόῳ γεύεται (Pindar nem. 3, 40 ff.).

S. 28 Z. 11. Diese Verse stehen in der Sammlung, die den Namen des Theognis trägt, sind aber nicht von ihm verfaßt.

S. 29 Z. 5 u. ἀλλὰ δόλους τ' ἀπάτας τε πολυπλοκίας τ' ἐφίλησαν
οὕτως ὡς ἄνδρες μηκέτι σῳζόμενοι (Theogn. 67 f.).

S. 30 Z. 9 u. Nicht von Theognis. Die Verse empfehlen die Errichtung der Alleinherrschaft, die Theognis in seinen echten Stücken leidenschaftlich ablehnt.

S. 31 Z. 10 u. Über die Elegie vgl. jetzt Werner Jaeger, Solons Eunomie S. Ber. Pr. Ak. 1926. Die Abhandlung wurde mir erst nach Abschluß des Manuskripts zugänglich. — Über Solons Fragmente vgl. vor allem Wilamowitz, Aristot. und Athen 2, 304 ff.

S. 33 Z. 14 u. πολλοὶ γὰρ πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται·
ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖσ' οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεί,
χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει (Sol. frg. 4, 9 f.).

S. 33 Z. 1 u. Über die solonischen Klassen vgl. V. Ehrenberg, Neugründer des Staates S. 71 ff.

S. 34 Z. 14. Wenn U. Wilcken (Hermes 63, 263 ff.) recht behält mit seiner Vermutung bei Plutarch, Solon 23: εἰς μέν γε τὰ τιμήματα τῶν οὐσιῶν (Hss. θυσιῶν) λογίζεται πρόβατον καὶ δραχμὴν ἀντὶ μεδίμνου — so ist damit belegt, daß statt eines Scheffels Getreide ein Schaf oder eine Drachme bares Geld eintreten konnte.

S. 35 Z. 2. Die Zitate aus Aristoteles Politeia nach der Ausgabe von Blaß-Thalheim-Oppermann. κύριος γὰρ ὢν ὁ δῆμος τῆς ψήφου κύριος γίνεται τῆς πολιτείας (Aristot. Politeia 9).

S. 36 Z. 16. Die Frage der Seisachtheia ist viel umstritten; man hat dem Solon eine solch revolutionäre Maßnahme nicht zutrauen wollen, schon im Altertum nicht (z. B. Androtion, vgl. Plutarch, Solon 15). Vielleicht sind wir Deutschen von heute gläubiger, nachdem wir die Inflation erlebt haben, jenen unfaßbaren Rechtsbruch, durch den eine Regierung das Volk unvermerkt in Armut und Elend trieb, ohne sich wie Solon auf den „Nomos" berufen zu können. Jedenfalls muß jede Behandlung der Frage von Solons eigenen Worten ausgehen, vor allem von der Erklärung des Fragments 24. Daß die ὅροι, von denen er die Mutter Erde befreit zu haben erklärt, zur Bezeichnung der Hypothekenschulden dienten, scheint mir nach attischem Sprachgebrauch (vgl. Harpokrat. und die Redner) das Wahrscheinlichste. Ob auch die Schulden im Handels- und Geldgeschäft betroffen wurden, bleibt fraglich.

S. 37 Z. 11. ἔργμασιν ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἁδεῖν χαλεπόν (Sol. frg. 5, 11).

S. 37 Z. 11 u. τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται
ἀνθρώποισιν ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖ (Sol. frg. 5, 9 f.).

S. 38 Z. 7 u. Werner Jaeger hat in der oben genannten Abhandlung Solons Anschauung in den Gang der griechischen Geistesgeschichte eingereiht. Die Sphäre des Menschlichen hat sich vom Walten der Götter gelöst und ist autonom geworden; die Götter können nichts ändern, wenn der Mensch ὑπὲρ μόρον in selbstverschuldetes Unglück rennt und dabei, wie die Führer des Volks in Athen, auch die Unschuldigen mit ins Verderben reißt. Der Glaube an ein unmittelbares Eingreifen der Götter schwindet, die magische Auffassung des Geschehens weicht der kausalen. Die Gerechtigkeit wird nicht mehr durch das Walten der Götter unmittelbar durchgesetzt, sondern liegt schon notwendig in den Gesetzen des Ge-

schehens. Womit man sündigt, damit wird man auch bestraft, durch die natürlichen Folgen der Sünde. Insbesondre die soziale Ungerechtigkeit findet ihre Strafe durch sich selbst. — Das deutet auf eine Wandlung des Weltbegreifens, zu deren Symptomen auch die Aufklärung und das Wirken der jonischen Naturphilosophen zu rechnen ist. Man denke an den bekannten Spruch des Anaximander, nach dem die Wesen hervorgehen aus dem Apeiron, dem „trüben Reich Gestalten mischender Möglichkeit". Ein Wesen entsteht auf Kosten eines andern, es wird wirklich, indem es die Möglichkeit eines andern verneint, das andre übervorteilt. Dieser gierige Trieb zum Dasein und zur Geltung (*πλεονεξία*) ist Ungerechtigkeit (*ἀδικία*); vgl. H. v. Arnim, Gnomon II, 628. Dafür zahlen die Wesen einander Buße dadurch, daß sie v e r g ä n g l i c h sind. Durch ihren Eintritt ins Dasein haben sie schon den Tod verschuldet; der Tod ereilt sie nach einem ehernen, inneren Weltgesetz, das sich von selbst, ohne göttlichen Eingriff, durchsetzt. Von hier geht ein Weg zu dem Grundgefühl der alten Tragödie, in der der Mensch, nicht mehr von den Göttern getrieben und geführt, sondern allein und von den Göttern verlassen, verzweifelt fragt: „Was soll ich tun? Wie soll ich mich entscheiden?"

Aber bezeichnend ist für Solon das Bedürfnis, die Welt als ein gerecht regiertes Ganzes zu verstehen.

S. 39 Z. 15. *μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐσθλόν,*
δῶρα δ᾽ ἄφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων (Sol. frg. 1, 64 ff.).

S. 41 Z. 10. Diese Gesinnung noch bei Sophokles, vgl. K. Ödipus 873—882. Hybris erzeugt den Tyrannen, sagt der Dichter. Wenn der Frevelsinn sich übersättigt hat an dem, was ihm nicht zuträglich ist, so versteigt sich der Frevler in eine Höhe, wo er den Fuß nicht mehr setzen kann (vom Versteigen ist die Rede, nicht vom Absturz, wie meist erklärt wird); er „stürmt auf die steile Höh". — Die Eigensucht des Machtgierigen, der nur das Seine sucht, ist hier packend geschildert. Ich bitte Gott um Heil und Sieg für die Stadt auf dem richtigen Wege, dem der Frömmigkeit, fährt der Chor fort; unablässig will ich Gott als „Vorsteher" festhalten. Sehr bezeichnend ist der Ausdruck „*προστάτης*" gewählt. Der Gott, aber kein „Demagoge" soll Führer des Volkes sein; das ist noch der Geist der alten Polis, der Theokratie.

S. 42 Z. 2. H. Usener, Mythologie (Reden und Vorträge S. 35 ff.).

S. 42 Z. 13. *ὑμέων δ᾽ εἷς μὲν ἕκαστος ἀλώπεκος ἴχνεσι βαίνει,*
σύμπασιν δ᾽ ὑμῖν χαῦνος ἔνεστι νόος (Sol. frg. 8, 5 f.).

S. 42 Z. 5 u. *ὥσπερ ἐν μεταιχμίῳ δορὸς* (*ὅρος* vulg: corr. W. Jaeger) *κατέστην* (Sol. frg. 25, 8).

S. 44 Z. 3. Poehlmann, Griechische Geschichte, S. 90.

S. 45 Z. 10. Bei den Stellen aus Herodot ist z. T. die Übersetzung von Lange (Reclam) benutzt.

S. 46 Z. 19. *ἐν μύρτου κλαδὶ τὸ ξίφος φορήσω,*
ὥσπερ Ἁρμόδιος καὶ Ἀριστογείτων,
ὅτε τὸν τύραννον κτανέτην
ἰσονόμους τ᾽ Ἀθήνας ἐποιησάτην.

S. 46 Z. 10 u. Bismarck, Gedanken und Erinnerungen, 1. Kapitel.

S. 49 Z. 14. Die Geschlechtsgötter sind die Vorfahren; sie sind zugleich Eigen-

tum der Gruppe, die ihnen Verehrung zollt. Ein zum Archon vorgeschlagener Bürger wurde bei der Prüfung vor dem Rat zunächst nach seinen Ahnen in väterlicher und mütterlicher Linie gefragt, dann „ob er einen Apollon Patroos und Zeus Herkeios habe und wo deren Kultstätte sei", dann nach dem Familiengrab (Aristot. Politeia 55). Es bedeutet eine Zerschlagung dieser durch den Kultus zusammengehaltenen Geschlechtsverbände, wenn neue Mitglieder in sie aufgenommen werden. Kleisthenes hat sie nicht erweitert, sondern zerschlagen.

S. 49 Z. 12 u. Ueber *θυμός* usw. vgl. Wilamowitz, Die Heimkehr des Odysseus, Anhang. —

Der *θυμός* ist eigentlich blinder Trieb. Der Eber hat den größten *θυμός* (*P* 21); er rast blindwütig wie sonst kein Tier. — Aus Furcht vor Zeus (also aus einer rationalen Erwägung) würde ich euch nicht schonen, sagt der Kyklop (*ι* 277), wenn mich nicht mein *θυμός* (eine irrationale Regung) triebe. — Soll ich den Leichnam des Patroklos verlassen? fragt Menelaos sein Inneres (*P* 90 ff.). Warum legt mein *θυμός* das überhaupt auseinander? Es gibt nur Eines: weichen vor der Übermacht, weil ich allein bin! Nur der unvernünftige Trieb will sich in diese klare Notwendigkeit ungern schicken. — Wenn Agamemnon zu Odysseus sagt: „Dein Thymos weiß glückliche Anschläge" (*Δ* 360), so ist das so rationalistisch zugespitzt, daß der Begriff *θυμός* geradezu aufgehoben wird. Ein wissender Thymos ist eine contradictio in adjecto. — Viel Material über die Stellung der Griechen zum Irrationalen bei Galen, de placitis Hippocr. et Platonis. Die hier einschlägigen Teile verdienen eine Analyse.

S. 50 Z. 8. Der Text nach Wilamowitz.

S. 53 Z. 11. *μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται, σύνθετος εἷς ἐκ πολλῶν · οἱ γὰρ πολλοὶ κύριοί εἰσιν οὐχ ὡς ἕκαστος ἀλλὰ πάντες* (Aristot. Politik 1292 a 11).

Zum 3. Kapitel

S. 60 Z. 17. Vgl. Beloch, Griech. Geschichte II², 1, S. 28.

S. 66 Z. 20. Eumeniden 701 f.; Z. 11 u. ebenda 696 ff. *τὸ μήτ' ἄναρχον μηδὲ δεσποτούμενον ἀστοῖς περιστέλλουσι βουλεύω σέβειν, καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν. τίς γὰρ δεδοικὼς μηδὲν ἔνδικος βροτῶν;*

S. 66 Z. 9 u.

ἔσθ' ὅπου τὸ δεινὸν εὖ,
καὶ φρενῶν ἐπίσκοπον
δεῖ μένειν καθήμενον.
ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει (Eumen. 516 ff.).

S. 67 Z. 3 u. Die Plutarchstellen z. T. nach Walther Kranz, Perikles (Quellensammlung f. d. gesch. Unterr. II 1). Auch im folgenden benutzt.

S. 70 Z. 22. Werner Jaeger, Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung, S. 18.

S. 83 Z. 11. *ὁμίλου γὰρ ἀχρηίου οὐδέν ἐστι ἀξυνετώτερον οὐδὲ ὑβριστότερον ... ὁ μὲν γὰρ εἴ τι ποιέει, γινώσκων ποιέει, τῷ δὲ οὐδὲ γινώσκειν ἔνι · κῶς γὰρ ἂν γινώσκοι ὃς οὔτ' ἐδιδάχθη οὔτε εἶδε καλὸν οὐδὲν οἰκήιον, ὠθέει τε ἐμπεσὼν τὰ πρήγματα ἄνευ νόου, χειμάρρῳ ποταμῷ εἴκελος;* (Herod. III, 81).

S. 85 Z. 8. Über die ganze Episode vgl. W. Aly, Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot, S. 105 ff. Hier sind die attischen Besonderheiten der Sprache gesammelt, das ganze Stück wird den Ideen des Perikleskreises zugewiesen.

S. 85 Z. 9 u. Wilamowitz, Griechische Tragödien, 3. Bändchen.

S. 85 Z. 5 u. *δῆμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει ἐνιαυσίαισιν . . .*

S. 92 Z. 13. *ἐπεὶ δημοκρατίας γε καταγιγνώσκομεν οἱ φρονοῦντές τι, καὶ αὐτὸς οὐδενὸς ἂν χεῖρον, ὅσῳ καὶ λοιδορήσαιμι. ἀλλὰ περὶ ὁμολογουμένης ἀνοίας οὐδὲν ἂν καινὸν λέγοιτο.* — Ueber Thukydides ist vor allem anzuführen Ed. Schwartz, Das Geschichtswerk des Thukydides. Ebenderselbe bringt Unentbehrliches im Gnomon II, S. 65 ff. — Ferner nenne ich W. Schadewaldt, Die Geschichtsschreibung des Thukydides.

S. 94 Z. 5 u. *ἧς* (scil. *ἀρχῆς*) *οὐδ' ἐκστῆναι ἔτι ὑμῖν ἔστιν, εἴ τις καὶ τόδε ἐν τῷ παρόντι δεδιὼς ἀπραγμοσύνῃ ἀνδραγαθίζεται · τυραννίδα γὰρ ἤδη ἔχετε αὐτήν, ἣν λαβεῖν μὲν ἄδικον δοκεῖ εἶναι, ἀφεῖναι δὲ ἐπικίνδυνον.*

S. 96 Z. 7. *ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή. οἱ δὲ ὕστερον ἴσοι μᾶλλον αὐτοὶ πρὸς ἀλλήλους ὄντες καὶ ὀρεγόμενοι τοῦ πρῶτος ἕκαστος γίγνεσθαι ἐτράποντο καθ' ἡδονὰς τῷ δήμῳ καὶ τὰ πράγματα ἐνδιδόναι.*

S. 96 Z. 14 u. Ps. Xenophon, *Ἀθηναίων πολιτεία.* Ausgabe mit Kommentar und deutscher Übersetzung von E. Kalinka. Die Ausgabe verliert durch die vorn im Text bekämpften Hypothesen nicht an Brauchbarkeit. Wo ich in der Textgestaltung von Kal. abweiche, zeigt meine Übersetzung.

S. 97 Z. 11 u. I 5 *ἔστι δὲ πάσῃ γῇ τὸ βέλτιστον ἐναντίον τῇ δημοκρατίᾳ · ἐν γὰρ τοῖς βελτίστοις ἔνι ἀκολασία τε ὀλιγίστη καὶ ἀδικία, ἀκρίβεια δὲ πλείστη εἰς τὰ χρηστά, ἐν δὲ τῷ δήμῳ ἀμαθία τε πλείστη καὶ ἀταξία καὶ πονηρία.* — Eine Klasse, die „Akribie" zu tüchtigen Leistungen, Zucht und Rechtsgefühl als ihre Hauptvorzüge bezeichnet, ist vorbildlich.

S. 109 Z. 12. E. Meyer, Forschungen II 402 ff.

Zum 4. Kapitel

S. 115 Z. 1. Textgestaltung nach E. Schwartz, bes. S. 116 Z. 4 u. *πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν, ἐκ δ' αὐτῶν καὶ ἐς τὸ φιλονικεῖν καθισταμένων τὸ πρόθυμον.*

S. 117 Z. 17. *καὶ τὸ εὔηθες, οὗ τὸ γενναῖον πλεῖστον μετέχει, καταγελασθὲν ἠφανίσθη, τὸ δὲ ἀντιτετάχθαι ἀλλήλοις τῇ γνώμῃ ἀπίστως ἐπὶ πολὺ διήνεγκεν.*

S. 118 Z. 4 u. *οὐδὲν γὰρ ἔξω τῆς ἀνθρωπείας τῶν μὲν ἐς τὸ θεῖον νομίσεως, τῶν δ' ἐς σφᾶς αὐτοὺς βουλήσεως δικαιοῦμεν ἢ πράττομεν. ἡγούμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξῃ τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῇ, ἄρχειν · καὶ ἡμεῖς οὔτε θέντες τὸν νόμον οὔτε κειμένῳ πρῶτοι χρησάμενοι, ὄντα δὲ παραλαβόντες καὶ ἐσόμενον ἐς αἰεὶ καταλείψοντες χρώμεθα αὐτῷ . . .*

S. 121 Z. 10. Nach Walther Kranz, Perikles S. 8.

S. 123 Z. 8. Schadewaldt (S. 32) bezeichnet vortrefflich die Rede des Kleon 4, 27/28 als „objektiv im Sinne von veristisch"; die Rede 3, 36 ff. dagegen sei „aus der geklärten Fernansicht gesehen"; (hier wird Kleon als der Affe des Perikles gemalt, der einzelne seiner Worte und Einsichten im Munde führt, aber — ohne seine Einsicht). Nun, die erstgenannte Rede (worauf Schadewaldt nicht hinweist) ist indirekt, sie soll nach meiner Auffassung ein Faktum darstellen; die zweite ist direkt, sie soll das Geschehen nur erläutern. Vgl. auch die beiden Reden des Nikias im 7. Buch (61 ff. und 69). Die direkte Rede gibt einen sachlichen

Überblick über das Verhältnis der Kräfte, die Bedeutung der bevorstehenden Schlacht usw.; als Gegenstück bringt eine ebenfalls direkte Rede auf feindlicher Seite („die Strategen und Gylippos ermunterten sie und sprachen folgendes") eine entsprechende Überschau und Betrachtung der Lage. Dagegen wird Kap. 69 wieder in indirekter Form ganz naturalistisch geschildert, wie Nikias noch seine Leute einzeln vornimmt, bei der Ehre faßt, sie beschwört, wie es einer solchen Situation angemessen ist, Altbekanntes vorbringt, — weil der ängstliche Mann sich nie genug tun kann. — Die Beispiele lassen sich leicht vermehren; vgl. etwa, was Perikles II 13, 3 (indirekt) sagt: Das mag eine wirklich gehaltene Rede wiedergeben. Wenn ein Mann bei Thukydides in einer direkten Rede sich ganz anders zeigt als sonst, so läßt das nicht den Schluß zu, Thukydides habe seine Anschauung über ihn geändert und sei etwa von realistischer zu universalhistorischer Auffassung fortgeschritten. Es gestattet keine chronologischen Schlüsse. Ein Formgesetz ist hier vielmehr entscheidend; der Stil gestattet keinen drastischen Realismus in direkten Reden.

S. 126 Z. 17. ἐλευθέρα Κέρκυρα, χέζ' ὅπου θέλεις. — Bei Eustath., comment. zu Dionys. Perieg. 492, wo der Vers als Sprichwort bezeichnet und auf die Verödung Kerkyras bezogen wird (Müller, Geogr. Graeci min. II, S. 309).

S. 131 Z. 17. ἡ δημαγωγία γὰρ οὐ πρὸς μουσικοῦ
ἔτ' ἐστὶν ἀνδρὸς οὐδὲ χρηστοῦ τοὺς τρόπους,
ἀλλ' εἰς ἀμαθῆ καὶ βδελυρόν (Ritter 191 f.).

S. 136 Z. 19. T. v. Wilamowitz, Die dramatische Technik des Sophokles. — Für die antike Tragödie ist bestimmend die feste, überlieferte Form; der Ablauf der Handlung ist das wichtigste, danach richtet sich das Wesen der Personen. Sie sind Funktionen des dramatischen Aufbaus und nicht als „lebenswahre Charaktere" zu verstehen; die Poesie ist noch ποίησις, noch nicht μίμησις (das wird sie erst durch und nach Platon). Schon G. Kaibel, dem der jüngere Forscher zuviel psychologische Spitzfindigkeiten vorwirft, hat vorbildlich entwickelt (Elektra S. 48 ff.), wie die Figur der Chrysothemis in ihrer Besonderheit sich zwingend aus der Form des Dramas (Kontrastwirkung und Aufgabe für die Handlung) ergibt. Die Tragödie gestaltet das höchste Seelische, das menschliche und sittliche Empfinden vornehmer und königlicher Naturen, möglichst allgemein; sie gibt Vorbilder, nicht Abbilder, sie will das Wesentliche an sich zeigen, nicht die besondere Brechung in einem eigenartigen und immer beschränkten „lebenswahren" Charakter. Daß sie auf diese Weise dennoch lebendiger wirkt und zeitloser als aller Naturalismus, sollte zu denken geben. Unsere litterarische Überlieferung in der neueren Zeit erschwert es uns, von der psychologischen Betrachtungsweise wegzukommen. Die Erkenntnis mußte wiederentdeckt werden, daß Sophokles Dichtung geben wollte, nicht die Illusion der Wirklichkeit, und daß Dichtung ihr eigenes Gesetz hat. Man liest mit einigem Schrecken, daß selbst T. v. Wilamowitz, der doch den größten Schritt zur Befreiung tat, bei Gelegenheit des Philoktet von einer „normalen Psychologie" redet, nach der ein Vorgang so oder so laufen müßte. In der Psychologie gibt es keine Norm, bei ihr ist alles möglich, alles erklärbar, sie ist „der Stock mit zwei Enden" (Dostojewski). Nur die feste, geschlossene Form, die nicht nach dem Wirklichen und Möglichen fragt, sondern nur nach dem Notwendigen, führt Normen und Zuverlässigkeit bei sich.

S. 152 Z. 1 u. ὅτι ἐπ' ὀλιγαρχίᾳ καὶ οὐ πονηρίᾳ [οὐδὲ δημοκρατίᾳ Glossem, del. Herw.] τῇ ἑαυτὸν ἐκβαλούσῃ κατελθὼν κτλ (Thuk. 8, 47, 2).

S. 153 Z. 15. τούς τε καλοὺς κἀγαθοὺς ὀνομαζομένους οὐκ ἐλάσσω αὐτοὺς νομίζειν σφίσι πράγματα παρέξειν τοῦ δήμου, ποριστὰς ὄντας καὶ ἐσηγητὰς τῶν κακῶν τῷ δήμῳ κτλ (Thuk. 8, 48, 6).

S. 155 Z. 17 u. καὶ τῷ δήμῳ κακόνους ἔσομαι καὶ βουλεύσω ὅ τι ἂν ἔχω κακόν (Aristot. Politik 1310 a 9).

S. 161 Z. 3. Vgl. darüber Wilamowitz bei Schadewaldt, S. 100.

S. 164 Z. 15. Bei fortgeschrittener Rationalisierung werden zunächst die religiösen Bräuche, das Familienleben, die Norm der Ehe usw. verworfen; die Rationalisierung führt stets Individualisierung der Gesellschaft mit sich. Hinterher zeigt sich, daß diese verworfenen Bindungen volksbiologisch unentbehrlich sind, und dann (zu spät) beginnt man vom Volkstum zu schwärmen. — Die Fragmente des Kritias bei Diels, Vorsokr.

S. 165 Z. 1. μνῆμα τόδ' ἐστ' ἀνδρῶν ἀγαθῶν οἳ τὸν κατάρατον
δῆμον 'Αθηναίων ὀλίγον χρόνον ὕβριος ἔσχον, —

Wilamowitz, Ar. u. A. I 177, Anm. 79, erklärt Grabmal samt Inschrift für Erfindung, aber Erfindung eines Zeit- und Gesinnungsgenossen, der damit gegen die attische allmächtige Litteratur protestierte, und läßt es wenigstens als Zeugnis für die Stimmung gelten.

S. 166 Z. 8 u. 37, 2 l. ⟨οὐχ⟩ ὑποψίαν E. Schwartz.

S. 168 Z. 5. 40, 2 l. ἐπιμέλεια καὶ σφέτερα (Hss. ἑτέροις) πρὸς ἔργα ... E. Schwartz.

S. 172 Z. 9. 64, 2: φέρειν δὲ χρὴ τά τε δαιμόνια ἀναγκαίως τά τε ἀπὸ τῶν πολεμίων ἀνδρείως · ταῦτα γὰρ ἐν ἔθει τῇδε τῇ πόλει πρότερόν τε ἦν νυν τε μὴ ἐν ὑμῖν κωλυθῇ. γνῶτε δὲ ὄνομα μέγιστον αὐτὴν ἔχουσαν ἐν ἅπασιν ἀνθρώποις διὰ τὸ ταῖς ξυμφοραῖς μὴ εἴκειν, πλεῖστα δὲ σώματα καὶ πόνους ἀνηλωκέναι πολέμῳ, καὶ δύναμιν μεγίστην δὴ μέχρι τοῦδε κεκτημένην, ἧς ἐς ἀίδιον τοῖς ἐπιγιγνομένοις, ἢν καὶ νῦν ὑπενδῶμέν ποτε — πάντα γὰρ πέφυκε καὶ ἐλασσοῦσθαι — μνήμη καταλελείψεται ...

Zum 5. Kapitel

S. 175 Z. 16 u. κόλλα τῆς δημοκρατίας (Plut. quaest. Plat. 10,4.)

S. 175 Z. 13 u. ὅπου δ' εἰσὶ πρόσοδοι, μὴ ποιεῖν ὃ νῦν οἱ δημαγωγοὶ ποιοῦσιν (τὰ γὰρ περιόντα νέμουσιν · λαμβάνουσι δὲ ἅμα, καὶ πάλιν δέονται τῶν αὐτῶν · ὁ τετρημένος γὰρ εστι πίθος ἡ τοιαύτη βοήθεια τοῖς ἀπόροις) ... (Aristot. Politik 1320 a 29).

S. 177 Z. 6 u. ὅπως τὰ μὲν ὄντα χρήμαθ' ἕξω, τοῖσδε δὲ τῶν ματτομένων κοινῇ μεθέξω πως ἐγώ (Aristoph. Ekkles. 873).

S. 178 Z. 12 u. Aischines gegen Ktesiph. 251: ὁ δὲ δῆμος ἐκ τῆς ἀθυμίας τῶν συμβεβηκότων ὥσπερ παραγεγηρακὼς ἢ παρανοίας ἑαλωκώς, αὐτὸ μόνον τοὔνομα τῆς δημοκρατίας περιποιεῖται, τῶν δ' ἔργων ἑτέροις παρακεχώρηκεν. ἔπειτ' ἀπέρχεσθε ἐκ τῶν ἐκκλησιῶν οὐ βουλευσάμενοι, ἀλλ' ὥσπερ ἐκ τῶν ἐράνων, τὰ περιόντα νειμάμενοι.

S. 182 Z. 1. τί δέ; ταὐτομολεῖν ἀστεῖον εἶναί σοι δοκεῖ; — πατρὶς γάρ ἐστι πᾶσ' ἵν' ἂν πράττῃ τις εὖ.

S. 184 Z. 6. Für die Stellen aus Isokrates ist die alte Übersetzung von A. H. Christian benutzt.

S. 187 Z. 4 u. *καὶ δικαίως · καὶ γὰρ αὐτοὶ τοῦτον τὸν τρόπον ἔζων, ὥστε τοὺς μὲν νέους ἐν τοῖς αὐλητριδίοις παρὰ ταῖς ἑταίραις διατρίβειν, τοὺς δὲ μικρὸν ἐκείνων πρεσβυτέρους ἐν πότοις καὶ κύβοις καὶ ταῖς τοιαύταις ἀσωτίαις, τὸν δὲ δῆμον ἅπαντα πλείω καταναλίσκειν εἰς τὰς κοινὰς ἑστιάσεις καὶ κρεανομίας ἤπερ εἰς τὴν τῆς πόλεως διοίκησιν* (Theopomp frg. 213).

S. 189 Z. 16 u. *Οὕτω δ' ἀπίστως πρὸς σφᾶς αὐτοὺς καὶ δυσμενῶς ἔχουσιν, ὥστε μᾶλλον τοὺς πολίτας ἢ τοὺς πολεμίους δεδίασιν · . . . εἰς τοσαύτην ἀμιξίαν ἐληλύθασιν, ὥσθ' οἱ μὲν κεκτημένοι τὰς οὐσίας ἥδιον ἂν εἰς τὴν θάλατταν τὰ σφέτερ' αὐτῶν βάλοιεν ἢ τοῖς δεομένοις ἐπαρκέσειαν · οἱ δὲ καταδεέστερον πράττοντες οὐδ' ἂν εὑρεῖν δέξαιντο μᾶλλον ἢ τὰ τῶν ἐχόντων ἀφελέσθαι · καταλύσαντες δὲ τὰς θυσίας ἐπὶ τῶν βωμῶν σφάττουσιν ἀλλήλους · πλείους δὲ φεύγουσι νῦν ἐκ μιᾶς πόλεως ἢ πρότερον ἐξ ἁπάσης τῆς Πελοποννήσου* (Isokrates Archid. 64 ff.).

S. 196 Z. 5 u. *τὴν πόλιν, οὐ τὴν ἐπὶ τῶν προγόνων, ἀλλὰ γραῦν, σάνδαλα ὑποδεδεμένην καὶ πτισάνην ῥοφοῦσαν* (Baiter-Sauppe, Orat. Attici II, 315.)

Zum 6. Kapitel

Von neuer Litteratur über Platon nenne ich besonders J. Stenzel, Platon der Erzieher, ein Buch, dem ich viel verdanke.

S. 198 Z. 21. Goethe, Noten zum Diwan (Orientalischer Poesie Urelemente).

S. 214 Z. 16. Vgl. darüber K. Reinhardt, Platons Mythen, S. 151 f.

Kurzes Schlagwort- und Stellenverzeichnis

Inhalt

10.11.1938